

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**Departamento de Historia de América II (Antropología de América)**



**TESIS DOCTORAL**

**Magia y sociedad en Castilla en los siglos XVI y XVII**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Mercedes López Picher**

Director

José Alcina Franch

**Madrid, 2013**

ISBN: 978-84-695-6842-2

© Mercedes López Picher, 1997



**MAGIA Y SOCIEDAD EN CASTILLA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII**

**TESIS DOCTORAL** presentada por D<sup>a</sup> Mercedes López Picher,  
Licenciada en Filosofía y Letras (Sección de Historia), bajo la dirección  
el Dr. D. José Alcina Franch.

Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Geografía e Historia.  
Departamento de Antropología Americana. Historia de América II.

Septiembre de 1996

## ÍNDICE

	pág.
Prefacio .....	4
I) Introducción .....	5
1.1. La historia como Antropología. El concepto de Ethnohistoria .....	5
1.2. Los procesos inquisitoriales como fuentes documentales. Análisis crítico. Problemas metodológicos .....	13
1.3. Contexto geográfico-histórico. Castilla en la primera mitad del siglo XVII. Situación política y socio-económica .....	24
1.4. La magia desde una perspectiva histórica y antropológica .....	68
II) Los agentes de la hechicería: los procesados por hechiceros ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo (1600-1649) ....	74
2.1. Perfil sociológico del hechicero en la circunscripción territorial del distrito de la Inquisición toledana .....	74
2.2. Formación del hechicero. Vías de acceso a sus conocimientos mágicos .....	105
2.3. La clientela del hechicero .....	113
III) La práctica de la hechicería: los poderes del hechicero .....	118
IV) La práctica de la hechicería: los sistemas de adivinación .....	135
4.1. La adivinación: concepto y definición .....	135
4.2. Técnicas adivinatorias: clasificación .....	145
4.3. Materiales empleados. Análisis de su naturaleza .....	148
4.4. Motivaciones de la consulta .....	158
V) La práctica de la hechicería: las formas de adivinación .....	165
5.1. Desarrollo esquemático de cada sistema adivinatorio .....	165
5.2. Fórmulas orales empleadas. Análisis formal de las mismas ..	305
5.3. Grado de fiabilidad de cada sistema .....	352

5.4. Localización geográfica de las variables adivinatorias.	
Cartografía de este fenómeno . . . . .	358
 VI) La práctica de la hechicería: rituales de sanación . . . . .	366
6.1. La medicina popular. El curandero . . . . .	366
6.2. Causas de la enfermedad: el maleficio como factor etiológico . . . . .	387
6.3. El ejercicio de la medicina popular: enfermedades que veían y trataban los curanderos. Terapéutica empleada . . . . .	441
6.4. Rituales de curación: fórmulas orales. Análisis formal de las mismas . . . . .	493
 Conclusión . . . . .	514
 Fuentes documentales . . . . .	517
 Bibliografía . . . . .	520



## **PREFACIO.**

La idea inicial de esta Tesis Doctoral era la realización de un amplio estudio de las actividades mágicas en la sociedad castellana de los siglos XVI Y XVII, tomando como fuentes documentales los procesos por Hechicería del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo.

Sin embargo, durante el desarrollo de nuestro trabajo hemos visto la conveniencia de acotar el campo de investigación en su dimensión temporal, dejándolo limitado a la primera mitad del siglo XVII. Las razones de esta decisión derivan del excesivo volumen del material a estudiar y de las dificultades que implica su tratamiento desde una perspectiva, antropológica y etnohistórica.

Por esta causa, hemos preferido limitar el estudio a los primeros cincuenta años del siglo XVII, espacio de tiempo que nos parece suficiente para nuestro propósito. En orden a una mayor profundización en el tema, hemos optado también por analizar sólo las variables de adivinación y curanderismo, dentro del amplio mundo de las actividades mágicas, dejando el estudio de otro tipo de rituales (amatorios, económicos, etc.) para futuros trabajos de investigación.

## **I) INTRODUCCIÓN.**

### **1.1. La Historia como Antropología. El concepto de Ethohistoria.**

Afirma Braudel, que todas las civilizaciones, al menos en sus comienzos, han sido culturas, e incluso culturas primitivas, en el sentido etnológico del término y han permanecido durante un tiempo más o menos largo encerradas en un primer nivel de tipo religioso y mágico. Esta primera forma de civilización, transmitida oralmente durante siglos, constituye la denominada "civilización tradicional", cuyas huellas pueden rastrearse todavía en las civilizaciones modernas. En éstas, las maneras de vivir, pensar, hablar y actuar reflejan un verdadero depósito de tradiciones arcaicas que se han conservado más en unas civilizaciones que en otras, generando una serie de conflictos internos entre ambas -la civilización tradicional y la moderna- porque la primera es muy difícil de desarraigar.

Un choque de similares proporciones se produjo, según Braudel a lo largo de la Edad Media en Europa occidental entre el cristianismo y una cultura primitiva de carácter mágico y demoníaco, originada en un pasado preclásico. La lucha fue larga y terminaría con el triunfo de las ciudades, pero en los medios rurales siguió subsistiendo durante mucho tiempo aquel pasado precristiano que se manifiesta entre otras formas en la brujería extendida por Europa, desde Alemania a España en los siglos, XV, XVI y XVII, que es herencia de experiencias humanas muy antiguas (1).

El objeto de este trabajo es, precisamente, el análisis de algunas manifestaciones de esa cultura primitiva en la sociedad castellana de la primera mitad del siglo XVII (1600-1649), tomando como fuentes documentales los expedientes inquisitoriales en los que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo actúa, en proceso judicial contra personas acusadas de realizar prácticas de hechicería en cualquiera de sus formas y, más concretamente, contra adivinos y curanderos.

El tema desborda el campo estrictamente histórico, para entrar de lleno en el concepto mucho más reciente de Etnohistoria. La primera cuestión que se plantea es la posibilidad de tratar los hechos históricos desde una perspectiva antropológica, o lo que es lo mismo, ¿es posible un enfoque interdisciplinar de la realidad histórica?. La respuesta a esta pregunta exige el establecimiento de una definición de Historia que permita el desarrollo de ese análisis interdisciplinar, porque es evidente que el método antropológico no puede aplicarse a una Historia concebida como mera sucesión de acontecimientos. Como observa Alcina (2), se puede decir que, de forma general, la significación del término "historia" para muchos historiadores de la escuela francesa es muy semejante al de antropología. En este sentido, Fustel de Coulanges se anticipa en el tiempo cuando afirma que "la historia no es la acumulación de los acontecimientos de todo orden que se han producido en el pasado. Es la ciencia de las sociedades humanas" (3), estableciendo así una verdadera dicotomía entre historia social e historia-acontecimiento (4). Lucien Febre considera que la historia es "la ciencia del hombre" (5) y Marc Bloch la define como la "ciencia de los hombres" (6), mientras que para Pierre Vilar es "la ciencia a la vez global y dinámica de las sociedades" (7). Es también en Francia donde se produce el acercamiento de la Historia a las otras ciencias sociales. El mismo Braudel reconoce la influencia de Marcel Mauss sobre los historiadores cuando afirma que nadie como él les ha enseñado "el arte de estudiar las civilizaciones en sus intercambios y en sus aspectos friables, el arte de seguir las en sus realidades rudimentarias, fuera de la zona de excelencia o calidad en la que la historia de antaño (...) se ha complacido morosa y exclusivamente" (8).

Si desde la otra vertiente definimos la antropología como "el campo científico que tiene por objeto el estudio del hombre en sociedad y su cultura, en el presente y en el pasado -y no únicamente los pueblos "primitivos" aún existentes en nuestros días-" aquélla debe incluir algunas disciplinas como la arqueología, la historia y la paleoantropología, que desarrollan un análisis diacrónico del hombre, su sociedad y su cultura (9). La antropología puede, por tanto, utilizar elementos y datos de carácter

histórico, ya que el material histórico no se limita, como hemos visto, al "hecho" o "acontecimiento" histórico concreto, sino que en él es posible rastrear algo más, que es lo que Alcina define como material socio-cultural (10). Surge así un nuevo tipo de historia o una nueva forma de antropología que se conoce con la denominación de etnohistoria.

Tanto el término, como su contenido y problemática aparecen por primera vez en los Estados Unidos durante la década de 1940 incorporándose a la bibliografía antropológica e historiografía norteamericana durante los años 50 (11). Se puede decir que la irrupción de la Antropología en la Historia se produjo como consecuencia de la conclusión del eurocentrismo al término de la Segunda Guerra Mundial. Tal eurocentrismo había sido válido durante la vigencia del colonialismo, pero al desintegrarse el sistema colonial europeo, precisamente a partir de 1945, hacen su aparición en la historia numerosos pueblos que hasta entonces carecían de historia, siendo el África negra el continente que entra con mayor fuerza en el campo de los historiadores.

Pero es en América donde se encuentran trabajos de carácter etnográfico desde una época más temprana (período de conquista española), como los de fray Bernardino de Sahagún y otro muchos frailes y laicos que hacen las primeras grandes descripciones "etnográficas" de las culturas precolombinas utilizando la tradición oral mucho antes de que se pueda hablar de Etnohistoria. Y es allí también donde la Antropología ha desarrollado en la primera mitad del siglo XX, una intensa labor con el fin de llegar a conocer el pasado precolombino de las culturas indias (12). En 1949, el etnólogo Paul Kirchhoff, afirma en Nueva York la necesidad de estudiar no sólo el material arqueológico y el que ofrecen las tribus indias contemporáneas, sino, sobre todo, lo que él llama "la etnografía del precontacto", así como la etnografía del período de contacto (13). Esa Etnografía sería la que hoy conocemos como Etnohistoria, disciplina que se irá consolidando en medios académicos norteamericanos a lo largo de los años cincuenta, especialmente a partir de la

publicación de la revista "Ethnohistory", y que pronto repercutirá en todo el mundo; en España, Alcina publica en 1967 el ensayo que lleva por título "Ethnohistoria del norte de Méjico: un proyecto en marcha" (14).

El concepto y término de Ethnohistoria tienen, como vemos, raíces norteamericanas, aunque la materia que constituye su campo de estudio se venía desarrollando desde mucho tiempo antes en Hispanoamérica. Los trabajos de Orozco y Berra en el siglo XIX, o los de Eduardo Seler, Walter Lehmann o Alfonso Caso entre otros muchos demuestran el interés y la profundidad en los conocimientos "etnohistóricos" sobre las culturas indígenas prehispánicas de aquella región. Esta incursión de los antropólogos americanos en el ámbito de la Historia repercute también en Gran Bretaña, aunque la sistemática negativa a usar el término de Ethnohistoria haya que atribuirlo a las tradicionales diferencias entre los antropólogos ingleses y norteamericanos. La actitud británica, radicalmente antihistoricista de Malinowski, ha dejado paso, sin embargo, a posiciones más próximas a la Historia como sucede con Evans-Pritchard, e incluso, al tratamiento mixto histórico y antropológico que se encuentra en Lewis.

Por lo que respecta al momento actual, puede decirse que a pesar de los múltiples problemas que presenta este nuevo campo o método de la Antropología, parece firmemente admitido por la mayor parte de los antropólogos, especialmente los americanistas (15).

El problema fundamental se plantea al tratar de definir y precisar sus contenidos, ya que, como afirma Cline (16), la Ethnohistoria no puede reducirse a un compendio de historia y etnología, sino que su contenido "difiere de otras disciplinas que contribuyen a sus procedimientos y técnicas: estudios históricos, investigaciones antropológicas, estudios geográficos y otros semejantes". Según Luján (1969) (17), el término es usado por "varios antropólogos culturales, arqueólogos e historiadores norteamericanos, para referirse a sus investigaciones y estudios sobre la historia de

los aborígenes del Nuevo Mundo", mientras que Gibson (1961) (18), usa la expresión "etnohistoria" en el sentido de "historia de los indios", tal como se viene empleando entre los etnólogos e historiadores americanistas. Nicholson (1960) (19), se refiere a la etnohistoria mesoamericana como la "utilización de fuentes escritas para reconstruir la cultura y la historia del indio" y, en 1972, Cline (20) afirma que "usualmente, etnohistoria para los antropólogos es esencialmente etnografía histórica hecha con documentos en lugar de informantes". Para Sturtevant (1966) (21), es "la historia de los pueblos normalmente estudiados por los antropólogos", coincidiendo en parte, con Pedro Carrasco (1966) (22), cuando dice que la "etnohistoria es el estudio, a base de fuentes escritas, de los pueblos primitivos, o si no nos gusta la expresión primitivos, digamos de los pueblos que tradicionalmente estudia el etnólogo", y abundando en la misma línea precisa que la "definición de etnohistoria, a diferencia de otras ramas de la antropología, se basa en la naturaleza de las fuentes que utiliza. Es decir, estudia las fuentes escritas en contraste con las técnicas usuales de arqueólogos y etnógrafos de campo".

Así como la etnohistoria americana es muy amplia, ya que en ella tienen cabida la historia precolombina, la etnografía del precontacto, el contacto hispano-indígena y las culturas indígenas marginales de los siglos XVII y XVIII (siguiendo las afirmaciones de Kirchhoff), no ocurre lo mismo cuando se trata de estudiar los grupos étnicos de otros continentes, como África o el sureste asiático, donde no existe una documentación tan rica como en el caso americano. Esto ha llevado a la utilización de la tradición oral como fuente principal de información y, en consecuencia, a la necesidad de emplear una metodología tradicionalmente etnográfica.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que en la actualidad la mayor parte de las investigaciones antropológicas modernas se desarrollan desde un enfoque interdisciplinar en el que se unen arqueólogos, etnohistoriadores y etnólogos, que se benefician así de un enriquecimiento mutuo (23).

En definitiva, como afirma Alcina, "la Etnohistoria, como un todo, representa un método de investigación, utilizado por la Antropología para el conocimiento del hombre, su cultura y su sociedad; este método es comparable al arqueológico y al etnológico y únicamente difiere de ellos, o bien por el tipo de materiales que analiza, o bien por el nivel cultural de las sociedades que investiga" (24).

Aunque el objeto de estudio de la Etnohistoria parece claro, las dificultades surgen al tratar aspectos estrictamente metodológicos, en cuanto que, como observa Alfredo Jiménez (25), el etnohistoriador debe utilizar el material recogido en calidad de antropólogo y no de historiador. Pero se trata de un material que es, por naturaleza, histórico y como tal "supone ya una elaboración intelectual en la que han intervenido factores culturales y personales que pueden enmascarar, alterar o limitar su condición de fuente antropológica. En el fondo, es la misma cuestión que se plantea Ginzburg cuando trata de determinar el contenido del término "cultura popular", que identifica con cultura de las clases subalternas; en siglos anteriores esta cultura ha sido predominantemente oral, carácter que todavía conserva en la actualidad. Para el historiador italiano esto significa que las ideas, creencias y esperanzas de los campesinos y artesanos del pasado nos llegan a través de filtros intermedios y deformantes. Sin embargo, considera que el hecho de que una fuente no sea "objetiva" no significa necesariamente que sea inutilizable (26). Por tanto, la primera labor a realizar por el etnohistoriador es la de convertir un material esencialmente histórico en material etnográfico.

De ello se desprende que lo más significativo del método etnohistórico no es el hecho de que se ocupe de sociedades consideradas "primitivas", sino que permite aplicar la teoría antropológica a materiales "históricos" o documentales, lo que nos lleva a concluir que es igualmente aplicable a civilizaciones y sociedades complejas, incluida la civilización occidental (27).

De acuerdo con ese enfoque interdisciplinar hemos tratado de desarrollar nuestro trabajo, en la consideración de que se trata de un campo nuevo que presenta grandes dificultades metodológicas, pero, al mismo tiempo, lleno de posibilidades.



## NOTAS

- 1) Braudel, 1971, 44-45
- 2) Alcina, 1974, 18
- 3) Fustel de Coulanges, cit. por Alcina, 1974, 18
- 4) Alcina, 1974, 18
- 5) Lucien Febre, cit. por Alcina, 1974, 18
- 6) Bloch, cit. por Alcina, 1974, 18
- 7) Vilar, cit. por Alcina, 1974, 18
- 8) Braudel, 1968, 39, cit. por Alcina, 1974, 21
- 9) Alcina, 1974, 26
- 10) Alcina, 1974, 14
- 11) Cline, 1972, 9, cit. por Alcina, 1974, 36
- 12) Alcina, 1988, 58
- 13) Tax et al. 1952, 296, cit. por Alcina, 1988, 58-59
- 14) Alcina, 1988, 59
- 15) Alcina, 1988, 59
- 16) Cline, 1972, cit. por Alcina, 1988, 59
- 17) Luján, 1969, cit. por Alcina, 1988, 60
- 18) Gibson, 1961, cit. por Alcina, 1988, 60
- 19) Nicholson, 1960, cit. por Alcina, 1988, 60
- 20) Cline, cit. por Alcina, 1988, 60
- 21) Sturtevant, 1966, cit. por Alcina, 1988, 60
- 22) Carrasco, 1966, cit. por Alcina, 1988, 60
- 23) Alcina, 1988, 60-61
- 24) Alcina, 1988, 61
- 25) Jiménez, 1972, cit. por Alcina, 1988, 61
- 26) Ginzburg, 1981, 14-18
- 27) Alcina, 1988, 62

## **1.2. Los procesos inquisitoriales como fuentes documentales. Análisis crítico. Problemas metodológicos.**

### **1.2.1. Marco jurisdiccional del Tribunal del Santo Oficio.**

Velar por la pureza de la fe y de las costumbres era, como es sabido, la función del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, instituido en Castilla contra los falsos conversos del judaísmo, por bula del Papa Sixto IV promulgada el primero de noviembre de 1478 (1), a petición de los Reyes Católicos. Tenía por objetivo, en consecuencia, combatir los peligros de la herejía, concepto que a finales del siglo XV resultaba ya bastante amplio, puesto que desde la declaración de la Universidad de París en 1398, incluída todo tipo de observaciones supersticiosas llevadas a cabo por cristianos, cuyos resultados no pudieran ser razonablemente explicados como precedentes de Dios o de la naturaleza (2). En el mismo sentido abundaba el teólogo español Torreblanca a finales del siglo XVI, en su *Epítome delictorum si ve de magia*, al afirmar que hemos de concluir la existencia de un pacto (demoníaco, se entiende), cuando en una curación no se utilice nada natural o sobrenatural, sino meras palabras recitadas o susurradas, un toque, un soplo o un simple vestido que no tenga virtud en sí mismo. Igualmente, hay sospecha de pacto cuando se emplean oraciones o fórmulas verbales contra la enfermedad, aprobadas por la Iglesia, pero no por quienes tienen órdenes sagradas, y, en general, cualquier cura de enfermedad que los médicos no puedan explicar. De este modo, todas las actividades de curanderos y charlatanes caían bajo la jurisdicción de la Inquisición (3).

Aunque había sido concebida como instrumento en la lucha contra la herejía, la Inquisición española no se limitó sólo a esta actividad, y a principios del siglo XVI, había conseguido obtener jurisdicción sobre casi todos los delitos que anteriormente habían estado bajo la tutela de los tribunales eclesiásticos, porque la Inquisición, como afirma Kamen, hizo que el término "herejía" se extendiera a todos los delitos posibles (4). Bigamia, blasfemia, usura, sodomía, sollicitaciones lujuriosas de los

clérigos a los penitentes en el acto de la confesión, así como el control sobre la sinceridad religiosa de los cristianos nuevos (judíos y moriscos), quedaron bajo la autoridad inquisitorial. En cuestiones referentes a brujería y hechicería, su proliferación en la Europa medieval determinó que ya a principios del siglo XIV, el Papa Juan XXII promulgara una serie de bulas condenando cualquier tipo de relación con demonios y hechiceras; esta definición comprendía no sólo los pactos con el demonio, sino también todas las artes relacionadas con la astrología y la adivinación del futuro. En 1484, el Papa Inocencio VIII publicó la bula *Summis Desiderantes*, que por primera vez reconocía la brujería como un mal que era necesario erradicar de toda la Europa cristiana, al tiempo que delegaba en los dominicos alemanes Kramer y Sprenger, la acción para desarraigar la superstición en el norte y centro de Alemania. Dos años después, ambos religiosos publicaban su manual para el tratamiento de la brujería, el *Malleus Maleficarum*, traducido como "El martillo de las brujas" (5). Sus autores enseñaban a los fieles que la brujería existía en la realidad, que era una práctica basada en un auténtico trato con Satanás y las potencias infernales, y que las brujas verdaderamente devoraban niños, mantenían relaciones sexuales con los demonios, volaban por los aires para asistir a sus reuniones sabáticas, dañaban al ganado, provocaban tormentas y conjuraban el rayo (6). Como observa Caro Baroja, la doctrina del "Malleus" viene a ser como el último desarrollo de la teoría de la realidad de las acciones mágicas (7).

Las opiniones del "Malleus" fueron apoyadas por numerosos decretos promulgados por papas y obispos durante el siglo XVI, aunque tanto en Italia como en España existió una importante corriente crítica minoritaria que consideraba las actividades brujeriles como meras fantasías elaboradas por mentes desequilibradas, preferentemente femeninas, a las que no era necesario castigar con penas demasiadas severas. En países protestantes, sin embargo, las teorías del "Malleus" gozaron del apoyo de los reformadores (Lutero, Melanchton, Calvino) que autorizaron persecuciones muy duras en este terreno (8).

En España, en 1512, la petición de las Cortes de Aragón solicitando que se persiguiera la hechicería, llevó a la Inquisición aragonesa a ejercer su jurisdicción sobre este asunto con la aprobación pontificia y, poco más tarde, la Inquisición de Castilla incluyó referencias a la magia y a la adivinación en sus definiciones de herejía. De esta manera, a mediados del siglo XVI, la Inquisición española se encargaba de perseguir y castigar la práctica de hechizos, sortilegios, curaciones y otros tipos de magia, política sancionada por la bula "*Coeli et terrae*", del Papa Sixto V, publicada en 1585, (9) que ordenaba a prelados e inquisidores perseguir la adivinación ilícita, la hechicería, la superstición, la magia y los encantamientos. Sin embargo, es en 1595 cuando por primera vez las cartas de comisión del inquisidor Manrique de Lara, mencionan la magia entre los delitos a reprimir. En 1605, el Consejo de la Suprema ordenaba perseguir la astrología judiciaria y, en 1612, el Tribunal difundía la bula de 1585, en romance para que llegara a todo el mundo, marcando así el arranque casi inmediato de la represión efectiva (10). Pero, normalmente, la Suprema se mostraba muy escéptica respecto a casos de brujería y, en la quema de brujos de 1526 y 1538, había aconsejado a los inquisidores no creer en todo lo que decía el *Malleus maleficarum*, basándose en que dicho libro podía estar tan lleno de errores como otros muchos. Esta actitud se acentuó a partir de la intervención del inquisidor Alonso de Salazar y Frías en el proceso por brujería que se veía ante el Tribunal de Logroño (1609-1614). La postura de Salazar, atribuyendo a fantasías y alucinaciones las declaraciones acusatorias de los propios reos, determinó la suspensión del proceso contra las brujas navarras, lo que supuso una vuelta al rumbo tradicional de la Inquisición en causas de brujería. Al mismo tiempo, el Consejo, basándose en una propuesta de Salazar y Frías, redactó unas instrucciones nuevas en las que se exigía un mayor rigor en la presentación de pruebas, lo que en la práctica significó que España dejase de quemar brujos cien años antes que el resto de Europa, excepto en un par de ocasiones en que las autoridades locales se adelantaron a quemar una bruja antes que el Santo Oficio tuviese tiempo de intervenir (11).

La relativa tolerancia del Tribunal del Santo Oficio en casos de brujería no implica, en manera alguna, su impasibilidad ante las prácticas mágicas ya que cualquier acusación de hechicería quedaba asimilada a la herejía, y es esto, precisamente, lo que llevaba al Tribunal a actuar contra el encausado. La situación se repite sistemáticamente en los procesos y, como ejemplo, podemos citar el caso de Dña. Ana de Abalos y Miranda, que vivía en Toledo en 1643, cuando fue acusada de matar con hechizos al Dr. Dn. Andrés Fernández de Hipença vicario general de Toledo, de quien había tenido una hija; se la acusa además, de realizar suertes adivinatorias (habas, naipes) y otros hechizos de finalidad amorosa. La acusación del fiscal es contundente: *"por hereje blasfema y echigera supersticiosa de pacto explicito con el demonio y que le a dado culto y veneraçion y mezclado las cosas sagradas con otras profanas, o a lo menos grauemente sospechosa en la fe perjura, excomulgada, homicida escandalosa, lasciba y sensual de relajadas costumbres"* (12). Tales imputaciones, tanto en éste, como en la mayoría de los casos, aparecen desarrolladas en las manifestaciones de los testigos que el tribunal cita a declarar para obtener de ellos la máxima información. Y es este celo religioso del Santo Oficio el que permite realizar una tarea de investigación etnohistórica, utilizando como material de primera mano dichas testificaciones, que aportan datos de una enorme riqueza en cuanto a la cultura popular de la época.

#### 1.2.2. Selección de materiales etnohistóricos. Problemas metodológicos.

Varios problemas surgen en la investigación etnohistórica y es el primero el de elegir entre la enorme cantidad de datos que ofrecen los documentos de archivo los más adecuados al trabajo que se pretende realizar. Alfredo Jiménez compara esta tarea a la del arqueólogo cuando dice: "Un gran archivo con miles de legajos es como una gran extensión de terreno donde suponemos hay zonas especialmente indicadas por las técnicas de prospección, por la tradición, la experiencia de otros y la propia intuición para que se produzca el hallazgo. Una vez elegida la sección o zona del archivo donde esperamos encontrar la información que buscamos, comienza para el

investigador la tediosa y delicada tarea de remover miles de folios de donde extraer muy de vez en cuando, pequeñas piezas de información. (...) El etnohistoriador no puede dejar de pensar durante esta fase en la cantidad de tierra estéril que el arqueólogo debe mover también para recuperar unos cuantos fragmentos y alguna vez una pieza completa" (13). En la misma dirección apunta Greenleaf al tratar sobre documentos de la Inquisición mexicana, cuando afirma que con frecuencia contienen más información administrativa de interés para la historia institucional y menos datos empíricos de los que el antropólogo desearía. Sin embargo, admite al mismo tiempo que los papeles de Inquisición durante la etapa colonial, especialmente de 1536 a 1562, pueden aportar datos etnológicos detallados sobre la religiosidad indígena y, en muchos casos, revelan datos fascinantes acerca de las prácticas de idolatría, hechicería y sacrificio de los nativos en un contexto político de resistencia al poder español, y sirven para esclarecer las actividades subversivas de los hechiceros, curanderos, brujos y videntes indios que trataban de perpetuar las viejas creencias (14). Para el investigador norteamericano, el problema más espinoso al que ha de enfrentarse el etnohistoriador si quiere aplicar procedimientos de riguroso criticismo histórico, es el de determinar la validez de las fuentes históricas que utiliza. En este sentido se pregunta si los manuscritos de Inquisición ofrecen un cuadro fidedigno de la religión nativa, si los inquisidores comprenden correctamente el testimonio y la evidencia, si los intérpretes eran realmente competentes para transmitir testimonios de indios cuando no sabían español y si el inquisidor proyecta una imagen o una interpretación de los datos desde un unto de vista de etnocentrismo cristiano. Ante la imposibilidad de responder con exactitud a todas esas preguntas, Greenleaf insiste en la necesidad de que el investigador actúe como un intérprete, evitando distorsionar los cuadros con interpretaciones imaginarias. Debe subsanar las carencias documentales examinando una amplia base de documentos de archivo para poder situar los datos etnohistóricos en su propia perspectiva (15).

De acuerdo con este planteamiento, pasamos a exponer la línea de investigación que hemos seguido en nuestro trabajo.

En primer lugar, debemos prescindir aquí de algunos de los problemas que indica Greenleaf en relación con los procesos de los indios mexicanos, porque en el contexto de la sociedad castellana del siglo XVII no tienen cabida. La lengua, en el ámbito territorial del Tribunal de Toledo, era, evidentemente, la misma para inquisidores y procesados por lo que la figura del intérprete, sencillamente no existe. Es cierto, sin embargo, que las declaraciones de todas las personas que participan en el proceso, en especial, testigos y acusados pueden aparecer tamizadas por la intervención de escribanos y notarios, que representan un nivel intelectual que no se corresponde con la mentalidad popular. Pero la obsesión inquisitorial por averiguar la verdad en cuestiones tocantes a la Fe, lleva a sus funcionarios a reflejar con gran exactitud las declaraciones de unos y de otros. La escrupulosidad del Tribunal era tan grande en este aspecto, que los escribanos recogen literalmente incluso, las exclamaciones de dolor del reo en una sesión de tortura, en un lenguaje que, según Tomás y Valiente, no puede superar ningún tipo de realismo literario porque es "un lenguaje frío, minucioso, preciso y descriptivo" (16).

Creemos, por tanto, que la autenticidad de las testificaciones queda garantizada y que, en la medida en que recogen toda una serie de actitudes vitales, ritos, ceremonias, fórmulas orales, etc., reflejan muchos aspectos de la cultura popular de la época y, en este sentido, pueden ser utilizadas como material etnohistórico.

El problema para nosotros radica, fundamentalmente, en la selección de los datos cuando se emplean como fuentes documentales los Expedientes originales emanados del Tribunal del Santo Oficio. Ciñéndonos a las Fuentes concretas que hemos utilizado, los procesos por hechicería del Tribunal de Toledo ofrecen tres categorías informativas en las declaraciones de personas vinculadas al Tribunal en diferentes grados:

- a) Los testigos de la acusación que deponen contra el reo. Se trata, por regla general, de un delator que se presenta voluntariamente a declarar y una serie

de personas citadas por los inquisidores para que digan todo lo que sepan en relación con aquella acusación concreta.

- b) El propio acusado, retenido en las cárceles secretas de la Inquisición durante el tiempo que dure el proceso abierto contra él, lo que puede oscilar entre algunos días y varios años.
- c) Los miembros del Tribunal del Santo Oficio, en especial, los calificadores encargados de determinar si la materia es objeto o no de jurisdicción inquisitorial, y el acusador fiscal que, como en la actualidad, ejerce la misma función que el ministerio fiscal en cualquier tribunal civil.

Todas estas declaraciones encierran abundante material etnohistórico que es necesario valorar críticamente para quedarse con el que presente mayor grado de fiabilidad. Desde este punto de vista, creemos que hay que prescindir de los informes tanto de los padres calificadores, como del acusador fiscal, porque, como ya hemos visto, unos y otros parten del supuesto de considerar herético todo acto de hechicería, lo que conduce, evidentemente, a la distorsión de los datos.

Carácter más fidedigno presentan las declaraciones del reo en la Audiencia y, sobre todo, las de los testigos de la acusación ante el Comisario del Tribunal que con frecuencia coinciden en lo sustancial, a pesar de que se puede rastrear en las primeras una mayor carga de subjetividad encaminada a propiciar la suavidad de la sentencia. Por ello, hemos utilizado las declaraciones de los procesados únicamente como complemento de la información principal que consideramos es la que emana de las manifestaciones de los testigos de la acusación.

La razón de esta preferencia estriba en que tales declaraciones son múltiples y recurrentes. En cada proceso por hechicería (nos referimos siempre a los Expedientes que hemos manejado para este trabajo) intervienen, al menos, cinco o



seis testigos, número que puede elevarse por encima de diez, hasta alcanzar la cifra de cincuenta, conforme la complejidad del caso lo requiera. Y lo que es más importante, las declaraciones coinciden en los aspectos básicos y se complementan entre sí, de manera que creemos poder asegurar que del conjunto de testificaciones en cada caso particular se puede obtener una visión suficientemente fiable de los rituales y ceremonias practicados por los brujos y hechiceros castellanos en la primera mitad del siglo XVII. Es decir, que disponemos de abundante material para abordar una investigación etnohistórica seria, a pesar de las limitaciones que se derivan del empleo de documentación de archivo frente a la encuesta directa, en el campo de la Antropología.

### 1.2.3. Los procesos como fuentes documentales.

Los procesos inquisitoriales por hechicería encierran, por tanto, una gran riqueza de datos susceptibles de convertirse en material etnohistórico, a pesar de la proyección que sobre ellos pudiera haber ejercido la mentalidad inquisitorial como expresión de la cultura religiosa oficial de la Contrarreforma católica.

Con objeto de paliar los problemas metodológicos que de ello derivan, hemos ajustado el desarrollo de la investigación a las siguientes pautas:

- 1) El material básico de este estudio se ha tomado de los Expedientes originales y no de las Relaciones de Causas del Tribunal toledano, por la mayor amplitud y detalle de los primeros sobre las segundas. En efecto, el proceso aparece extractado en las Relaciones de Causas, reducido a sus líneas fundamentales, mientras que el Expediente procesal es mucho más vivo y rico en datos. Éstos aparecen, además, en su propio contexto lo que permite una excelente aproximación a la vida cotidiana de la época: relaciones personales, hábitos alimentarios, pautas religiosas, plantas medicinales, ritos curativos, formas de adivinación, hechizos amatorios, etc. aparecen ante el investigador como en

un fresco lleno de colorido, reflejando los temores, intereses y deseos que, en definitiva, movían a la sociedad castellana de aquel tiempo.

- 2) El trabajo se desarrolla sobre un número de Expedientes (95 en concreto) que consideramos suficientemente amplio para poder establecer, en su caso, el carácter reiterativo y generalizado de los rituales curativos y adivinatorios y, por consiguiente, su imbricación popular, evitando extraer conclusiones generales de casos aislados que, por muy sugestivos que parezcan, obedecen con frecuencia sólo a circunstancias puntuales tanto del oficiante, como de su clientela.
- 3) Cada Expediente procesal ha sido analizado en su totalidad a fin de conseguir un aprovechamiento integral de la información que contiene.

La obligación de declarar bajo juramento y pena de excomunión mayor que afectaba a todos los implicados en una causa inquisitorial, determina que las testificaciones acusatorias no se limiten al sujeto de cada proceso. De la declaración de los testigos surgen datos y referencias a otras personas (cómplices, ayudantes o clientes del protagonista) y estos personajes, que podríamos considerar secundarios, desarrollan con frecuencia actividades similares a las del procesado, ofreciendo así una valiosa información en orden a determinar el ámbito de extensión de un ritual, sus variantes ceremoniales, o la categoría social del oficiante. Creemos que sería lamentable soslayar este material sólo por el hecho de que no corresponda al sujeto que encabeza el Expediente. Estas personas, en la mayoría de los casos, no llegan a ser juzgadas por el Tribunal, pero los datos que sobre ellos aportan los testigos contribuyen a mejorar el conocimiento de rituales y ceremonias, permitiendo realizar estudios comparativos y un análisis más completo de los sistemas adivinatorios y curativos empleados en la época.

En consecuencia, y con objeto de poder incluir a estos hechiceros que hemos denominado "secundarios" en las notas bibliográficas, hemos distinguido en el índice de nombres que aparece en el apéndice documental dos categorías de oficiantes:

- a) Los titulares que encabezan un proceso, a los que además de la referencia al número de Legajo y de Expediente con el que constan en el Catálogo del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo, en el apartado correspondiente a Hechicería, les hemos asignado un número de orden propio, representado en números romanos. Por ejemplo: Jusepa de Carranza: AHN, Inq. Toledo, Leg. 83, nº 10, XVI.
- b) Los oficiantes "secundarios", que no tienen proceso formal ante el Santo Oficio, pero a los que hacen referencia las testificaciones acusatorias. Estos quedan incluidos en el Índice de nombres con el suyo propio, seguido del número de Legajo y Expediente que corresponde al titular en cuyo proceso aparecen citados y de un subíndice en el número de orden particular del encausado. Por ejemplo: María de S. Francisco: AHN, Inq. Toledo. Leg. 83, nº 10, XVI II.

De esta manera, hemos tratado de apurar al máximo la información que cada expediente procesal ofrece, teniendo en cuenta que algunos documentos son especialmente ricos en datos.

Por último, y siguiendo de nuevo a Greenleaf, hemos considerado la conveniencia de dejar que los documentos hablen por sí mismos, en la medida de lo posible, mejor que forzarlos en un juicio imaginario o preconcebido, edificado con frecuencia sobre grandes generalizaciones e hipótesis no probadas (17).

## NOTAS

- 1) Kamen, 1973, 48
- 2) Lea, 1966, cit. por G<sup>a</sup> Ballester, 1984, 100
- 3) Lea, 1966, cit. por G<sup>a</sup> Ballester, 1984, 100
- 4) Kamen, 1973, 211
- 5) Kamen, 1973, 211-217
- 6) Malleus, Maleficarum, 1948, cit. por Kamen, 1973, 217
- 7) Caro Baroja, 1973, 128
- 8) Kamen, 1973, 217-218
- 9) Kamen, 1973, 216
- 10) Dedieu, 1989, 319
- 11) Henningsen, Historia 16 nº 80 dic. 1982, 51
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 91 Exp. 10, XLVII
- 13) Jiménez, 1972, cit. por Alcina, Ethnica, nº 7, 1974, 40-41
- 14) Greenleaf, Simposium Etnohistórico de España y las antiguas dependencias españolas, s/f, 3-4
- 15) Greenleag, Simposium..., s/f, 6
- 16) Tomás y Valiente, Historia 16. Extra I, dic. 1976, 27
- 17) Greenleaf, Simposium..., s/f, 70

### 1.3. Contexto Geográfico-Histórico:

Castilla en la primera mitad del siglo XVII. Situación política y económico-social.

El marco físico que sirve de referencia a este trabajo coincide con el territorio del distrito de la Inquisición de Toledo, cuyos límites señala Jean-Pierre Dedieu en su estudio sobre el Tribunal toledano. Ya desde los últimos años del siglo XVI esta circunscripción religioso-administrativa tenía una extensión de 300 kilómetros en dirección Norte-Sur, desde Somosierra a Sierra Morena, y de 200 kilómetros en sentido Este-Oeste. La integraban las actuales provincias de Madrid, en su totalidad, y las de Toledo y Ciudad Real casi completas, así como el tercio occidental de Guadalajara, con una extensión total de 47.770 kms<sup>2</sup>, es decir, la mitad de Castilla la Nueva (1).

Situada en el área meridional de la Meseta Central, esta parte de Castilla es algo menos elevada que la meseta septentrional, goza de una cierta influencia oceánica al carecer de una pantalla orográfica al Oeste, y se encuentra dividida en dos cuencas hidrográficas (Tajo y Guadiana) separadas por una cordillera interior, de escasa altura que recibe el nombre de Montes de Toledo.

Todavía en la Edad Media gran parte de la Meseta meridional era considerada como una "tierra de nadie" en relación con el fronterizo territorio de Al-Andalus. A partir del siglo XIII, se inicia la definitiva reconquista y repoblación de esta parte de la Meseta, desde la línea del Tajo a Sierra Morena quedando integrados en el reino castellano el núcleo orográfico de los Montes de Toledo, la cuenca del Guadiana con las extensas altiplanicies de la Mancha y los valles y vertientes de Sierra Morena. La organización posterior de este extenso territorio estuvo a cargo de las Órdenes Militares, en especial de la de Calatrava, cuya impronta ha quedado grabada en la toponimia de la región; se dedicaron entonces grandes áreas de terreno a pastizales de invierno que quedaron adscritos al sistema de ganadería trashumante de la Meseta castellana (2).

El territorio comprendido entre la sierra de Guadarrama y el río Tajo era, en muchos aspectos, una continuación de Castilla la Vieja, con una población de aldeas en la zona de la Sierra y en la Alcarria, y de núcleos mayores en la tierra llana. Más al Sur de esta zona aparecían otros núcleos de carácter urbano muy acentuado: Cuenca, Alcalá, Toledo y Talavera. Cuenca era un centro importante de contratación lanera, industrias variadas e intensas relaciones comerciales, mientras que Talavera y Alcalá dependían del arzobispado de Toledo.

Originariamente Toledo fue una ciudad fronteriza, capital del Estado hispano-visigodo y más tarde frontera entre musulmanes y cristianos. Todavía en el siglo XVI, dominaba sobre territorios muy extensos al sur del Tajo, disponía de los enormes recursos de su sede arzobispal y poseía diversas industrias. Su población, en la que abundaban judíos y conversos no superó, incluso en su mejor época, los 50.000 habitantes. Antes de 1561, era considerada como la capital semioficial de Castilla, pero esta función desapareció con el traslado de la Corte a Madrid, aunque las consecuencias de este relevo no empezaron a notarse hasta los años finales del siglo XVI, y no fue, tampoco, la única causa de la decadencia de Toledo.

Todavía en el siglo XV, las tierras situadas al sur del Tajo eran posesiones nuevas, de carácter semicolonial, con pocas ciudades auténticas, grandes dominios de las Órdenes Militares y pastos muy extensos. Almagro, Chinchilla, Ciudad Real, Uclés, Consuegra y Ocaña eran poblaciones grandes, pero sus rasgos urbanos quedaban desdibujados por el predominio en ellas de las actividades primarias. Al oeste del meridiano de Toledo el paisaje físico y humano cambiaba completamente; era el dominio de los montes cubiertos de matorral, donde ejercían su actividad pastores y carboneros, con pequeños pueblos agrícolas en las vegas y "rañas" (3).

El establecimiento de la capitalidad política en Madrid a finales del siglo XVII, va a conferir originalidad geográfica a Castilla la Nueva. La ciudad era una antigua fortaleza musulmana, vigía del Manzanares (4), que crecerá precisamente por su

condición de capital a costa de Valladolid y Toledo, llegando a alcanzar los 100.000 habitantes en el siglo XVII. Fue una ciudad puramente residencial y administrativa, que carecía de bases económicas propias y no tenía universidad ni obispado, pero se expansionó ampliamente durante el siglo XVII (5) hasta consolidarse como capital del reino y del Imperio español.

Desde el punto de vista cronológico, los fenómenos etno-históricos que vamos a tratar se desarrollan en el período comprendido entre los años 1600 a 1650, que históricamente corresponde al reinado de los monarcas de la Casa de Habsburgo Felipe III (1598 - 1621) y Felipe IV (1621 - 1665). Es una de las etapas más difíciles y, paradójicamente también, más fecundas de la historia de España, porque es época de crisis generalizada en gran parte de los países europeos, pero es al mismo tiempo la época del Siglo de Oro español. El siglo XVII se sumerge de lleno en el Barroco, que en definición de Maravall consiste, precisamente, en la respuesta dada durante ese siglo por los grupos activos "en una sociedad que ha entrado en dura y difícil crisis, relacionada con fluctuaciones críticas en la economía del mismo período" (6).

El XVII fue, en su conjunto, un siglo de estancamiento que registró una expansión moderada en países como Polonia, Inglaterra y Holanda, mientras que el descenso se acentuaba en Alemania y en las regiones mediterráneas. La diversidad de las causas a las que se atribuye la crisis (suntuosidad, despilfarro y gastos militares de las monarquías absolutistas, malas cosechas, pestes, detención del movimiento ascendente de los precios característico del siglo XVI, descenso de las remesas de metales preciosos americanos), unida al hecho de que cada nación e incluso cada región se vio sometida a factores peculiares y tuvo su propia trayectoria, explica la complejidad del problema (7).

La España del siglo XVII vive una de las crisis más graves de su política imperialista en Europa y del proceso centralista del reino de Castilla. Es la crisis de los años 40, que coincide en Europa con la última etapa de la Guerra de los Treinta Años, la revolución puritana en Inglaterra y la Fronda en Francia.

El reinado de Felipe III marca un giro transcendental con respecto a la época anterior, tanto en la política interior como en la exterior de la monarquía española.

Uno de los rasgos que mejor lo definen es la aparición del fenómeno del valimiento, que se inicia precisamente al comienzo de este reinado. Poco después de su subida al trono, Felipe III entregó el poder a D. Francisco de Sandoval, marqués de Denia y luego duque de Lerma, que durante muchos años ejerció la gobernación del Estado en calidad de privado, valido o favorito del monarca. El título, que nunca llegó a ser oficial, se justificaba por la necesidad que tenía el rey absoluto de descargar parte de sus obligaciones en una persona capacitada y de toda su confianza. Pero si todos los validos abusaron de su posición, el duque de Lerma lo hizo en mayor medida que otros: acumuló cargos, honores y riquezas y protegió a otros personajes de idéntica calidad, como D. Rodrigo Calderón, marqués de Siete Iglesias. Aunque en los últimos años del reinado Lerma fue sustituido por su hijo el duque de Uceda, y D. Rodrigo procesado y privado de la enorme fortuna que había acumulado, la corrupción y el relajamiento de la Corte en esta época alcanzaron cotas insospechadas. El traslado de la Corte a Valladolid en 1601 y su regreso a Madrid en 1606 parece que respondieron, casi exclusivamente, a motivaciones de tipo económico (8).

El hecho más relevante de la política interna de Lerma, fue, quizás, el decreto de expulsión de los moriscos, que trataba de suprimir el último vestigio de la dominación musulmana en España. El problema morisco era ya secular pues se remontaba a la conquista de Granada por los Reyes Católicos. La inicial tolerancia y comprensión hacia la cultura de los vencidos que mantuvo fray Hernando de Talavera, se vio truncada por el fanatismo religioso del Cardenal Cisneros, arzobispo de la sede primada toledana. Su política de conversión forzosa y bautismo en masa desembocó en el levantamiento morisco de 1499 en las Alpujarras granadinas, rebelión que fue aplastada por Fernando el Católico en marzo de 1500. Tras la rendición, los moros debieron elegir entre salir del país o convertirse al cristianismo,



opción, esta última, seguida por la inmensa mayoría de la población morisca. El resultado fue, que a partir de la publicación, en febrero de 1502, de una pragmática que ordenaba la expulsión de todos los moros adultos no convertidos, la población árabiga de Granada se transformó automáticamente en "cristiana". La conversión fue puramente formal y durante la primera mitad del siglo XVI se mantuvo en Andalucía un precario compromiso, según el cual los moriscos, aunque eran cristianos en teoría, seguían siendo musulmanes en la práctica, mientras el Gobierno evitaba hacer cumplir las pragmáticas de 1508 que les prohibían el uso de su vestimenta y de sus costumbres tradicionales (9).

Carlos I les concedió una moratoria de 40 años, que termina en 1566. Su situación en este momento había empeorado por el aumento de los impuestos sobre la seda, base de la industria morisca, las confiscaciones de tierras, la actuación de la Inquisición y el temor que suscitaba entre la población cristiana la idea de una posible connivencia de los moriscos con los piratas berberiscos y el Imperio turco (10).

En estas condiciones, el intento de asimilación que se produce en el reinado de Felipe II provocó la segunda rebelión de las Alpujarras (1568-1570), que fue duramente reprimida. La consecuencia fue la dispersión de los moriscos granadinos por todo el reino de Castilla, lo que confiere al problema mayor complejidad todavía.

En tiempos de Felipe III la cuestión morisca se había enquistado de tal manera, que la expulsión parecía la única solución posible (11). No se trataba sólo de diferencias en materia religiosa, con ser tan evidentes; era también la existencia de un grupo marginado que por ello mismo acentuaba su cohesión frente a la hostilidad de la población cristiana. A pesar de las prohibiciones, los moriscos dispersos volvieron a concentrarse en las principales ciudades de las que se les había exilado, viviendo en barrios y calles comunes. Eran un cuerpo extraño en la Monarquía, que hacía la asimilación prácticamente imposible y por razones de carácter religioso y militar se decidió su expulsión total en el año 1609.

Aunque la población morisca tenía características comunes, existían diferencias regionales muy marcadas. En Castilla había mudéjares establecidos desde siglos atrás, al lado de una población asentada en época mucho más reciente que procedía de la expulsión en 1568 del reino de Granada. La mayor parte se dedicaba a la agricultura, pero había también comunidades urbanas importantes en Toledo, Ciudad Real, Córdoba y Murcia. En la Corona de Aragón el problema no era idéntico en todos los reinos. En Mallorca había pocos moriscos y no eran motivo de preocupación y en Cataluña el grupo más numeroso se concentraba en la comarca de Tortosa. Pero en Aragón y en Valencia la población morisca constituía un tercio del total. En su inmensa mayoría eran campesinos y había pueblos casi exclusivamente moriscos tanto en Aragón como en Valencia, lo que no ocurría en Castilla. Las diferencias interregionales se acentuaban si tenemos en cuenta que en Castilla solían habitar pueblos de realengo, mientras que en Aragón y en Valencia eran vasallos de señores y estos últimos con frecuencia los defendían frente a la Iglesia y el Estado (12).

El Real Decreto de 1609 ordenando la expulsión hizo salir de España a unos 275.000 individuos aproximadamente, de una población morisca total superior a los 300.000. Las consecuencias económicas que este decreto arrastró consigo no se pueden comparar a las de la expulsión de los judíos en 1492, pero se dejaron sentir con especial intensidad en Aragón y Valencia. En la primera región, los ricos cultivos de la zona meridional del Ebro quedaron arruinados y en Valencia los efectos generales sobre la economía fueron desastrosos. Los nobles, que habían empleado mano de obra morisca en sus posesiones y cuyos ingresos dependían de los derechos que aquellos pagaban, fueron los más perjudicados. En Castilla, en cambio, donde los moriscos habían vivido muy diseminados, las repercusiones de la expulsión fueron mínimas (13). Pero, en definitiva, la expulsión fue un duro golpe para la economía española devorada por la inflación hasta tal punto que el monarca se vio obligado a entregar a sus acreedores, como ya lo había hecho antes Felipe II, juros o títulos de la Deuda Pública a cambio de sus créditos, de forma que las rentas quedaban desembargadas y el proceso de endeudamiento podía volver a comenzar (14).

En el orden internacional, tras un intento inicial de continuar la política imperialista de los primeros Austrias (nuevo esfuerzo militar en Flandes y expedición a Irlanda) se produce un breve período de paz en el exterior que queda reflejado en la Tregua de los Doce Años con los holandeses (1609), consecuencia, a su vez, de la difícil coyuntura económica que atravesaba el país (15).

La desaparición de Enrique IV de Francia permitió el establecimiento de buenas relaciones entre los dos países, lo que cristalizó en el doble matrimonio del futuro Luis XIII con la princesa española Ana de Austria y del príncipe de Asturias, Felipe, con Isabel de Francia.

La política italiana fue poco firme ante el duque de Saboya y la República de Venecia que por distintos motivos trataban de contrarrestar la hegemonía española. Con el duque Carlos Manuel de Saboya se firmó una paz de compromiso a pesar de su invasión del ducado de Milán. En Venecia se destituyó al duque de Osuna, virrey de Sicilia y Nápoles, acusado de organizar la conjuración contra la Serenísima.

Pese a los deseos pacifistas del monarca, los últimos años del reinado se vieron alterados por la necesidad de intervenir ante incidentes internacionales. Algunos fueron de escaso relieve, como los actos de piratería protagonizados por turcos y berberiscos en el litoral levantino español (1617, 1620), que llevaron a la ocupación por España de Larache y la Mámora en la costa atlántica de Marruecos. Otros, en cambio, van a tener enorme repercusión en el futuro del país. En 1618, estalla el conflicto político-religioso que se conoce con el nombre de Guerra de los Treinta años (1618 - 1648), en el que España participa desde el primer momento en defensa de la fe católica y de la rama austríaca de la Casa de Habsburgo. La victoria hispano-austríaca de la Montaña Blanca en el Palatinado, será sólo la primera fase de una guerra que terminará por agotar las reservas humanas y económicas del país y será uno de los principales factores desencadenantes de la gran crisis del siglo XVII (16).

En 1621 muere Felipe III y le sucede en el trono su hijo Felipe IV, que contaba entonces sólo dieciséis años de edad. Su largo reinado (1621-1665) puede considerarse como uno de los más decisivos de la historia de nuestro país. Inteligente y culto, el nuevo rey adolecía de la misma falta de carácter que definía a su padre, lo que le inclinaba por temperamento a depender de personalidades más fuertes que la suya. De igual modo que Felipe III había hecho con Lerma, él entregó su confianza a D. Gaspar de Guzmán, conde de Olivares y después duque de Sanlúcar la Mayor, que ocupó el puesto de privado durante veintidós años, hasta su caída en 1643.

Olivares era, en frase de Elliot, "un hombre inquieto, ambicioso, hiperactivo, que quería serlo todo, saberlo todo y hacerlo todo" (17). Heredero de los arbitristas, estaba decidido a llevar a cabo con firmeza las reformas que el país reclamaba desde el valimiento del duque de Lerma. Pero hacía suya también la tradición imperial que afirmaba la inevitabilidad de la hegemonía española, y más específicamente castellana, en el mundo. Se unían, por tanto, en su persona el imperialismo de la época de Carlos V y Felipe II y la pragmática actitud de los arbitristas, de manera que lo ideal y lo práctico, la tradición de cruzada y la tradición reformista convergen continuamente a lo largo de su carrera política (18).

Casi al comienzo del reinado se reanudó la guerra con los Países Bajos, al expirar en abril de 1621 la Tregua de los Doce Años. Los éxitos de las tropas españolas, como la conquista de la plaza de Breda por Ambrosio de Spínola, el rechazo de la escuadra inglesa en Cádiz (1625) y la victoria sobre los holandeses en las costas del Brasil, parecían dar la razón a los partidarios de volver a la política beligerante. De este modo, el nuevo gobierno se vio empujado a la continuación de la guerra en los Países Bajos y a su probable extensión a Europa Central (19). Pero los éxitos iniciales desembocaron posteriormente en una situación cada vez más comprometida cuando al problema de Flandes se añadieron los conflictos derivados de la intervención española en la Guerra de los Treinta Años. Después del período Palatino, que finalizó con la victoria de las dos ramas de la Casa de Habsburgo, el

rey de Dinamarca se puso al frente del bando protestante, pero el emperador alemán con la ayuda española consiguió rechazar el ataque e invadió el norte de Alemania. El intento de bloquear el comercio holandés que ensayó Olivares, determinó la intervención del rey Gustavo Adolfo de Suecia. La preparación de su ejército y los subsidios franceses pusieron de nuevo en peligro la existencia del imperio, amenazando a su vez a los Países Bajos que caerían irremediabilmente si Alemania tenía que ceder ante Gustavo Adolfo.

La situación internacional se hizo tan crítica, que para financiar la guerra hubo necesidad de recurrir a medios extraordinarios. En 1627 se declaró una bancarrota parcial y en 1628 se rebajó la ley de la moneda, lo que si bien evitó males mayores, provocó una profunda depresión que recayó especialmente sobre las clases más desfavorecidas.

La crisis depresiva coincidió con el resurgir de Francia, después de las sangrientas guerras civiles que habían asolado su territorio. Alarmada por la continua presencia de los tercios españoles cerca de sus fronteras, Francia impidió, de acuerdo con Venecia, la ocupación por el gobernador de Milán del estratégico valle de la Valtelina en los Alpes suizos, que con otros pasos alpinos era indispensable para que España pudiera enviar hombres y dinero a Flandes y Alemania. Objetivo principal de la política de Luís XIII y de su primer ministro el Cardenal Richelieu, será el conseguir derrotar a las dos ramas de la Casa de Austria y sustituir la hegemonía española por la francesa, para lo cual no tuvieron el menor reparo en aliarse con el rey de Suecia y los protestantes alemanes.

La gravedad de la situación llevó a Felipe IV y su valido a intentar obtener todavía mayores recursos de sus ya exhaustos reinos, pero la Unión de Armas fue, no sólo un fracaso, sino también el detonador que haría estallar las crisis internas de 1640. Después de la victoria católica en Nordlingen (1634), que permitió la recuperación de la mayor parte de Alemania y la entrada triunfal del Cardenal Infante

D. Fernando en Bruselas, Francia decidió intervenir abiertamente en la contienda, lo que dio paso a la última y definitiva fase de la Guerra de los Treinta Años (20). A partir de entonces, los reveses fueron casi continuos. En 1637, los holandeses recuperaron la plaza de Breda; en 1638, Bernardo de Weimar se apoderó de Breisach, lo que significó el bloqueo de la ruta española de Milán a Bruselas, que era vital para el envío de refuerzos a los Tercios españoles en Flandes. En 1639, la escuadra española fue derrotada en la batalla de las Dunas, con lo que se perdieron también las posibilidades de reforzar a las tropas del Cardenal-Infante en los Países Bajos. A ello hay que añadir el fracaso de la escuadra hispano-portuguesa que desde 1638 intentaba reconquistar el Brasil. Su retirada ante los holandeses en 1640, dejó de momento, en manos de éstos el control de los mares brasileños (21), hasta que en 1654 Brasil volvió a ser posesión portuguesa.

En 1648, la paz de Westfalia puso fin a la Guerra de los Treinta Años. Gran parte de Europa había quedado arrasada y la paz confirmó la derrota de la Casa de Habsburgo, el triunfo de Francia que tomará la hegemonía de la política europea y también la derrota del catolicismo, con lo que se establece un nuevo orden en Europa (22). Para España la paz será sólo relativa, ya que si bien por el tratado de Münster reconoció la independencia y la soberanía de las Provincias Unidas (Holanda), admitiendo así una situación que se mantenía de hecho desde hacía más de setenta años, la guerra contra Francia continuó hasta 1659, año en que se firmó la paz de los Pirineos. De acuerdo con las cláusulas establecidas en este tratado, España perdió el Artois, el Rosellón y parte de la Cerdaña y se concertó el matrimonio de Luís XIV con la infanta M<sup>a</sup> Teresa, hija de Felipe IV. Las pérdidas territoriales fueron, por tanto, escasas, pero la paz significó la definitiva renuncia de España a sus antiguas pretensiones de hegemonía europea. Al firmar la paz con Francia en 1659, la Monarquía española, como dice Elliott, reconocía tácitamente el fracaso de sus ambiciones europeas y volvía la espalda al continente que durante tanto tiempo había intentado dominar (23).

En política interior, el gobierno de Olivares trata de marcar ya desde el comienzo, las diferencias con el reinado anterior en un intento de eliminar la enorme corrupción que se había desarrollado en tiempos de Felipe III. En este sentido, el procesamiento de los duques de Lerma, Uceda y Osuna, y la ejecución de D. Rodrigo Calderón, marqués de Siete Iglesias, tuvieron una finalidad ejemplarizante.

Una de las primeras medidas que tomó el nuevo gobierno fue la creación de una Junta de Reformación, organismo encargado de sanear la moral pública (24). El resultado de sus trabajos cristalizó en la publicación, en 1623, de una serie de artículos de reforma inspirados en las ideas arbitristas y en la consulta del Consejo de Castilla de 1619. Se pretendía con ello reducir el número de cargos municipales, regular el excesivo lujo en el vestir, llevar a cabo una política que fomentase el aumento de la población, prohibir la importación de manufacturas extranjeras y clausurar los burdeles. Se confiaba en que tales medidas traerían consigo la reforma general de la moral y las costumbres y, en consecuencia, la regeneración de Castilla (25), que por ser cabeza y corazón de la monarquía llevaría aparejada la regeneración de toda la monarquía española (26). Pero tan saludables proyectos tropezaron con innumerables dificultades cuando se trató de ponerlos en práctica, por lo que el gran programa de reforma quedó reducido a una mera declaración de principios (27).

Entre los planes reformistas de Olivares, presenta especial importancia por las reacciones políticas que va a suscitar en los estados periféricos, la organización de la denominada Unión de Armas. Ante la imposibilidad de que Castilla continuara soportando por sí sola todo el peso de la política imperialista de los Austrias, el Conde-Duque recoge la idea, apuntada ya por los arbitristas, de que las otras partes de la Monarquía acudieran en ayuda del reino castellano. Pero no era fácil su realización mientras se mantuviera intacta la estructura constitucional de la Monarquía española. En un memorial que dirige a Felipe IV en 1624, Olivares propugna que las leyes de los diferentes reinos se vayan acomodando a las de Castilla y que el

carácter de la monarquía, en su conjunto, deje de ser tan exclusivamente castellano, para transformarse en una Monarquía auténticamente universal (28).

Parece probable que la idea de la Unión de Armas no fuera original del valido. Elliott apunta la posibilidad de que ya en 1615 Ambrosio de Spínola, el vencedor de Breda, hubiera propuesto repartir las cargas generadas por la guerra de los Países Bajos, según un sistema de cuotas que habían de aportar todos los reinos y provincias de la Península Ibérica. El plan de Olivares no difería mucho de éste, ya que su base fundamental era el establecimiento de un sistema según el cual, las distintas partes integrantes de la monarquía habían de comprometerse a proporcionar y mantener un número fijo de hombres pagados, que formarían una reserva militar común disponible para la totalidad de la monarquía. Estos cupos serían los siguientes:

Cataluña	16.000
Aragón	10.000
Valencia	6.000
Castilla y las Indias	44.000
Portugal	16.000
Nápoles	16.000
Sicilia	6.000
Milán	8.000
Flandes	12.000
Islas mediterráneas y del mar Océano	6.000

Se trataba de un total de 140.000 hombres que habían de estar disponibles en caso de emergencia, de manera que cualquier reino de la Monarquía que fuese atacado por un enemigo sería inmediatamente auxiliado por la séptima parte de esta reserva, es decir, por 20.000 soldados de infantería y 4.000 de caballería (29).



Las dificultades para la puesta en práctica de este proyecto no tardaron en ponerse de manifiesto. Las leyes de los Estados de la Corona de Aragón eran inflexibles en cuanto al reclutamiento de tropas y su empleo fuera de sus fronteras, por lo que la visita que emprendieron el rey y el valido en 1625 tuvo escaso éxito. Las Cortes de Aragón y de Valencia únicamente concedieron subsidios y las de Cataluña se negaron a aportar tanto hombres como dinero. A pesar de todo, el Conde-Duque promulgó en Castilla, el 25 de Julio de 1626, un decreto que establecía oficialmente la Unión de Armas (30).

Los problemas de la política exterior (guerra de Mantua de 1628-1631) y la crítica situación de la economía castellana, hicieron necesario muy pronto que la Unión de Armas se convirtiera en una realidad y, sobre todo, que Cataluña y Portugal, considerados como los dos Estados más ricos de la Península, contribuyeran a ella en la medida de los recursos que se les atribuían. Pero ambos ofrecían seria resistencia a las presiones del Conde-Duque.

En 1637, se produjeron disturbios en Évora y en otras ciudades portuguesas, en un anticipo de la gran crisis de 1640 que amenazó con romper la unidad interior de la Monarquía (31).

El malestar y el disgusto por la situación que atravesaba Castilla debían de ser muy profundos y el sentimiento de crisis tenía que estar muy extendido poco antes del año 1640, como se desprende de un incidente que recoge un expediente inquisitorial del Tribunal toledano, del año 1645, que refiere unos sucesos ocurridos en Madrid, en 1639, en presencia del rey Felipe IV y de su mujer, Isabel de Borbón. Se trata de un exorcismo que realiza el clérigo D. Dionisio de Aybar y Borja, para curar a una mujer llamada Catalina Manzano, a quien se creía poseída por el demonio, por boca del cual se anuncian al rey los levantamientos de Cataluña y Portugal que tendrían lugar al año siguiente, así como la revuelta andaluza. Los hechos se desarrollan en la madrileña iglesia de S. Jerónimo y a ellos asisten los

reyes, el Conde-Duque, el conde de Barajas y los señores de la Cámara de Castilla. Después de una larga sesión a base de oraciones y amenazas al demonio a fin de que abandonara a la mujer, el sacerdote parecía haberlo conseguido. Volvió a repetir los exorcismos para que el cuerpo quedara totalmente libre "y a mitad dellos empeço el enemigo a estremeçer el cuerpo y rechinar tenblando y uiendo que no obedecía le dio en lo ynterior q. tenia algun precepto de dios le dixo preceptun abes a deo ut<sup>o</sup> proferas nobis de gens per altissimun nomen Jesus in cuius nomine uirtute et potestate preçipio tiui ad mayoren laudan vvas nominis dicas ed anunçias beritaten, y entonces dixo el espiritu aunq. me pese lo he de deçir porq. todo el çielo y el ynfierno es contra mi asta q. lo diga y grito a el Rey Felipe Felipe Felipe cree aunq. soy demonio bero bero bero tres beçes lo q. me mandan q. te diga no tomes las harmas porq. teas deber mui apretado y as de tener mucha ruina y todo lo q. te haçen creer te lo entretienen con pasatienpos y comedias a esto el Conde duque se allego a sus magestades y apartandolos del balcon les dixo quitense vuesas magestades de aqui no crean a este henrredador q. es padre de mentiras, a esto respondio el demonio es berdad q. soy padre de mentiras quien mas quisiera q. se destruyera todo q. yo soy demonio. Pero tu estas gordo de tantos pecados y luego se hecho a los pies deste y maldiçiendole y hechandole muchas penas por lo q. auia dicho dixo q. por q. no creia a lo q. mandaba el señor y boluio a rrepetir el demonio Felipe ninguno puede saber los futuros continjentes solo uno y para q. beas q. es bero lo q. te tengo dicho a diez de agosto tenblara toda tu cassa y a beinte siguiente de febrero te entetendran (sic) con pasatienpos y comedias en el Retiro y antes de las siete de la mañana se estara ardiendo y Cataluña se te leuantara antes del grande dia del señor y para este gran dia andaluçia se te estara espoloneando pero con uno q. enuies se conpondra todo y para el de la fee Portugal estara lebantando y tendra Rey con esto riendose todos gritandole borracho loco mal espiritu y con esto se acabo el exosçismo y este confesante jamas le dio credito y aunq. a uisto lo dicho los mismos dias ha creido q. el enemigo a podido haçer todo aquello con permissiba de dios por sus pecados y por los agenos" (32).

En efecto, en febrero de 1640, cuando la Corte se había trasladado al Buen Retiro con motivo de los Carnavales, el día veinte, a primera hora de la mañana, empezó a salir humo de los aposentos del rey que enseguida estuvieron en llamas (33). Los daños causados por el fuego en el palacio del Retiro fueron reparados con rapidez, pero el aviso se cumplió también en cuanto al levantamiento de Cataluña.

La guerra con Francia, iniciada en 1635, había obligado a concentrar en el Principado un ejército real durante el invierno de 1639 en espera de la próxima campaña. El alojamiento de los soldados provocó, como de costumbre, enfrentamientos con los campesinos que se quejaban de los abusos y desmanes de unas tropas consideradas como extranjeras en el país y a principios de 1640, la situación no podía ser más comprometida. La aristocracia había tenido que soportar graves perjuicios durante la campaña, odiaba al virrey conde de Santa Coloma, por haberse plegado a los deseos del gobierno central. La ciudad de Barcelona y los demás municipios se quejaban de un Gobierno que durante dos décadas lo único que había intentado era la concesión de subsidios para financiar su política. Los campesinos habían sufrido graves daños al ver requisados sus bienes en beneficio de las tropas allí acantonadas. En estas condiciones todo el Principado escuchaba las llamadas del clero, y en especial las del presidente de la Diputación, el canónigo Pau Claris, para que defendiese sus históricos fueros frente a la política del Conde-Duque (34). Durante los meses de febrero y marzo de 1640, los choques entre los soldados y la población civil aumentaron, pero el virrey no pudo mantener el orden. La detención del diputado Tamarit ordenada por el Conde-Duque ante los disturbios no consiguió más que aumentar la crispación, y cuando Olivares se dio cuenta de la necesidad de cambiar de política, para evitar las repercusiones que el problema catalán podía tener en Aragón, Valencia y Portugal, era ya demasiado tarde. La sublevación de Cataluña adquirió con rapidez tintes de auténtica revuelta. Al odio hacia las tropas y funcionarios reales, se añadió el que inspiraban los ricos y las autoridades, de tal manera que pronto se organizaron bandas de rebeldes que recorrían toda la región (35). Los desórdenes en el campo culminaron con la entrada

de bandas armadas en Barcelona, que el día 7 de junio de 1640, festividad del Corpus Christi (Corpus de Sangre) cometieron toda clase de excesos y asesinaron al Virrey, conde de Santa Coloma. Su sucesor, el catalán duque de Cardona, murió el mismo año, sin haber podido dominar a los sublevados que consiguieron apoderarse del puerto de Tortosa. El 16 de enero de 1641, Pau Claris proclamó a Cataluña república independiente bajo la protección de Francia, aunque más tarde tuvo que renunciar a este proyecto y reconoció la obediencia de Cataluña al rey de Francia. Poco después, un ejército conjunto franco-catalán derrotó a las tropas reales en la montaña de Montjuich, en las afueras de Barcelona (36).

La guerra se prolongó durante once años, hasta el 13 de octubre de 1652, mucho después de la caída de Olivares. El rey concedió una amnistía general y confirmó los fueros del Principado, con lo que Cataluña volvió a formar parte de la Monarquía hispánica (37).

La sublevación de los catalanes tuvo una repercusión casi inmediata en Portugal, que desde hacía tiempo anhelaba romper los lazos que la unían a Castilla, como lo demuestran los sucesos de Évora de 1637. En el otoño de 1640 se preparó una revolución probablemente apoyada por Richelieu, y el día 1 de diciembre del mismo año el levantamiento triunfó en Lisboa. Los rebeldes se apoderaron rápidamente de todo el país y proclamaron rey al duque de Braganza con el nombre de Juan IV (38).

De todos los movimientos secesionistas periféricos que se producen durante el reinado de Felipe IV este fue el único que triunfó de manera absoluta, a pesar de que España se negó a reconocer oficialmente la independencia de Portugal hasta la paz de Aquisgrán (1668), reinando ya Carlos II.

Varias son las causas que contribuyeron al éxito de la revolución portuguesa, frente al fracaso del levantamiento catalán. Castilla había sido tradicionalmente

enemiga de Portugal y el período de unión había durado sólo 60 años. espacio de tiempo demasiado breve para que la población se sintiera verdaderamente integrada. El sistema de gobierno que representaba el duque de Braganza, sintonizaba a la perfección con una época de absolutismo monárquico, mientras que el carácter eminentemente republicano de la Diputación catalana despertaba toda clase de recelos en el extranjero. Portugal tenía además mejores condiciones económicas; mientras que Cataluña seguía orientada hacia el Mediterráneo, Portugal se abría al dinamismo atlántico y mantenía poderosos vínculos comerciales con los países del Norte. A todo ello se unió la recuperación de Brasil que le proporcionó los recursos necesarios para continuar la guerra contra España, y el azúcar, así como el tráfico de esclavos contribuyeron también a estimular los intereses extranjeros en su supervivencia como Estado independiente (39).

Caracteres distintos a los levantamientos de Portugal y Cataluña, tuvo la conspiración andaluza, que en el verano de 1641 dirigieron el duque de Medina-Sidonia y el marqués de Ayamonte, pertenecientes ambos a la familia del propio Olivares. La finalidad concreta de la conjura se presenta llena de ambigüedades, aunque parece que se preveía hacer de Andalucía con las Indias un reino independiente cuyo monarca sería Medina Sidonia. Para Elliott el proyecto era difícilmente viable porque a diferencia de Cataluña o Portugal, Andalucía carecía del sentido de identidad histórica necesario para organizar un movimiento de independencia, y aún en el caso de que la sublevación triunfara, no disponía de la capacidad suficiente para arrastrar consigo los territorios americanos. Al parecer, los conjurados esperaban recibir ayuda de Portugal, Francia y Holanda (40), pero el movimiento no llegó a cristalizar. A pesar de todo, los Grandes implicados en la conjura tuvieron que sufrir las consecuencias y el marqués de Ayamonte pagó con su vida, mientras que Medina Sidonia pudo salvarse gracias a su cercano parentesco con Olivares.

La acumulación de tantos acontecimientos adversos, unida a la situación de Castilla, la toma del Rosellón por los franceses y el posterior fracaso del ejército cuando intentaba recuperar Lérida, así como el agotamiento del propio Olivares, precipitaron su caída. Hacía tiempo que el Conde Duque no vivía ya en la realidad, se negaba a aceptar su fracaso, y cada vez se mostraba más altivo, concitando sobre su persona todos los odios y responsabilidades, hasta conseguir el enfrentamiento con cuantos le rodeaban. A pesar de que el rey no deseaba prescindir del valido, tuvo que reconocer el fracaso de su política (41) y el 17 de enero de 1643 "le concedió licencia" para retirarse a sus propiedades, eufemismo que encubría la realidad de su caída. Olivares abandonó la Corte para dirigirse al palacio de su hermana en Toro, donde con signos evidentes de tener muy disminuídas sus facultades mentales, murió el 22 de julio de 1645. Con él desaparece, como afirma Elliot, el único gobernante de la España de los Habsburgo que tuvo suficiente amplitud de visión para trazar planes a gran escala para el futuro de una monarquía universal, pero cuya capacidad para concebir grandes proyectos se veía contrarrestada por su absoluta incapacidad para ponerlos en práctica con éxito (42).

Su figura aparece, sin embargo, indisolublemente unida al intento de cambiar la situación española luchando contra la relativa decadencia que él mismo había detectado en la década de 1620. Durante los años de su gobierno se trazaron planes de reforma que el país necesitaba urgentemente, y, como apunta el mismo Elliott, estos planes trascienden con mucho la época de Olivares. Aunque es necesario determinar todavía en qué medida se debe directamente a su influjo, apenas queda uno solo de sus proyectos, desde sus planes de repoblación hasta los de reforma fiscal, que no reaparezca en una forma u otra en el gran movimiento reformista del siglo XVIII (43).

En los años siguientes a 1643 se desmontó todo el sistema de gobierno del Conde Duque y el rey, en principio, trató de gobernar personalmente apoyándose en los consejos, tanto espirituales como políticos de la religiosa Sor María de Ágreda.

Pero paulatinamente terminó por ceder otra vez el poder, ahora a un sobrino de Olivares, llamado D. Luis de Haro. Fue él quien buscó la paz en el exterior (Westfalia, 1648) y quien hizo frente a los últimos movimientos secesionistas de la década de 1640-1650 que se desarrollaron en las antiguas posesiones aragonesas en Italia. En 1647, ante la incesante presión fiscal, Sicilia y Nápoles se levantaron contra el gobierno de los virreyes españoles, pero ambas sublevaciones pudieron ser sofocadas. También fue reprimido el complot descubierto en Aragón en 1648, que pretendía crear, con la ayuda del Cardenal Mazarino, un reino aragonés independiente bajo el gobierno del duque de Híjar, que iba a ser proclamado rey.

El final del reinado de Felipe IV, excede ya, cronológicamente, los límites de este trabajo. Los último años del rey no consiguieron ver la ansiada recuperación que todavía estaba lejos, y en el reino que legó a su hijo Carlos II en 1665, se hacía patente por todas partes la desilusión y la derrota (44).

Una vez expuestos los rasgos histórico-políticos que definen el siglo XVII en su primera parte, pasamos a analizar los aspectos demográficos y socio-económicos que lo caracterizan.

La carencia de estadísticas generales para este siglo dotadas de suficiente credibilidad, determinan la falta de concordancia en los datos que acerca de la población española ofrecen los investigadores.

Según Elliott, la expansión demográfica que se produce en Europa durante el siglo XVI provocó también en España un significativo aumento de población, que pasó, probablemente, de 7,5 millones a 8,5 millones entre los años 1541 y 1591. Su distribución era bastante irregular, correspondiendo el mayor peso demográfico a Castilla que contaba entonces con unos 6.600.000 habitantes; 1,5 millones vivían en los territorios de la Corona de Aragón y alrededor de 350.000 en Navarra y las provincias vascongadas. Pero hacia 1570 y 1580 la tasa de crecimiento comenzaba

ya a decaer en la mayor parte de Castilla y en muchas comunidades empezaba a producirse una nueva fase de estancamiento demográfico (45). En los últimos años del siglo la pérdida de las cosechas, el aumento del precio del trigo y el hambre que se sigue, favorece el desarrollo de las epidemias. La peste apareció en el Norte en 1596 y en su desplazamiento hacia el Sur fue diezmando a su paso las densamente pobladas ciudades castellanas. La gran epidemia de 1599-1600 acabó, probablemente, con un 15% del incremento experimentado por la población durante el siglo XVI. La demografía castellana inicia entonces una era de estancamiento e, incluso, de declive demográfico (46).

Para Le Flem, las cifras son más elevadas. Inmediatamente antes de la peste de 1598, Castilla contaba con 8.300.000 habitantes y la Corona de Aragón con 1.360.000, lo que hace un total de 9.960.000 para el conjunto del país. Un 10% de esa población había sido aniquilada por las pestes, y a ello hay que añadir los cerca de 300.000 moriscos que fueron expulsados en 1609, de forma que poco después de la muerte de Quevedo (1645) España tenía 8 millones de habitantes o algo más, lo que supone la pérdida de 1,6 millones de personas, por lo menos (47).

Domínguez Ortiz considera la necesidad de distinguir diferentes situaciones según las distintas regiones del país. Afirma que toda la España húmeda, desde los Pirineos hasta el Norte de Portugal, tenía una tendencia al crecimiento, debido en parte, a la introducción del maíz, mientras que la meseta fue, por el contrario, un área de despoblación; las razones habría que buscarlas no sólo en las epidemias, sino también en las negativas circunstancias económicas y sociales que inducían a la población a emigrar. En general, parece que existió un cierto estancamiento de la población española hasta 1650, pero en los últimos decenios se habría invertido la tendencia hasta alcanzar un total de 8 millones de habitantes, aproximadamente la misma población que había al empezar el siglo (48).



El análisis de las causas que provocaron un saldo negativo de los efectivos de la población indica que no es posible atribuirlo a un solo motivo, sino a la conjunción de diversos factores de índole biológica, política y económico-social.

El desarrollo periódico de grandes pandemias ocupó un lugar principal en el negativo balance demográfico que presenta el siglo. La peste bubónica, lo mismo que en tiempos medievales, asoló campos y ciudades, tanto en España como en el resto de Europa, y tuvo mayor incidencia en las capas más bajas de la sociedad, porque la desnutrición y la falta de higiene las convertía en terreno abonado para transmisión del bacilo.

La primera epidemia que se desarrolló entre 1598 y 1602, debió de causar medio millón de víctimas. Se inició en los grandes puertos del Norte y recorrió casi toda la Península excepto el litoral levantino. La segunda oleada fue la más mortífera (1647-1652). Comenzó a manifestarse en Valencia, de donde se extendió a lo largo de dos líneas divergentes, una que iba por Murcia hasta Andalucía y otra hacia Aragón, Cataluña y Baleares de donde pasó a Cerdeña y Nápoles. En esta ocasión quedaron a salvo las zonas más castigadas por la anterior, pero la intensidad de la peste fue tan grande que algunas ciudades perdieron entre la cuarta parte y la mitad de su población. El último brote que se produce entre 1676 y 1685 se centró casi en las mismas regiones que la segunda, pero fue menos grave a pesar de su mayor duración (49).

Entre cada una de las etapas epidémicas se produjeron largos períodos de calma. Sin embargo, aunque en principio la multiplicación de los matrimonios trató de compensar las defunciones, a partir de los años cuarenta se observa el hundimiento general de las curvas demográficas de matrimonios y bautismos.

No es fácil evaluar el número de víctimas pero, según algunas hipótesis, la población total española habría resultado disminuída entre un 7 y un 10% a causa de

las pandemias en la primera mitad del siglo (50). Las consecuencias económicas serán enormes, pero quizás fueron más graves, a largo plazo, las de carácter psicológico. Castilla estaba cansada y deprimida mucho antes de la incidencia de la peste porque las raíces del problema se remontan a la etapa final del reinado de Felipe II: la derrota de la Armada Invencible, el fracaso de la política filipina en el Norte de Europa (Francia, Países Bajos), el saqueo de Cádiz por los ingleses y la bancarrota de 1596, fueron los eslabones que antecedieron a la peste de 1600, que hizo tambalearse el equilibrio castellano dejando al país diezmado y sumido en la desolación.

Otro factor de importancia fue la expulsión de 300.000 moriscos en el reinado de Felipe III, aunque su repercusión fue muy desigual; de fuerte intensidad en la región valenciana, fue prácticamente nula en el noroeste peninsular. La política exterior de los Austrias, que genera un estado de guerra casi continuo, tuvo también efectos demográficos negativos, no sólo por los hombres que morían en el campo de batalla, sino también porque daba lugar a desplazamientos forzosos, saqueos, fuerte presión fiscal y miseria, factores todos que inciden de manera adversa sobre las tasas de nupcialidad y fecundidad.

Menor transcendencia tuvieron, en cambio, la emigración a América o el celibato eclesiástico a los que hasta ahora se había concedido quizás demasiada relevancia. En el fondo, la primera supone sólo unos centenares de pasajeros en cada flota y, en cuanto a los eclesiásticos de ambos sexos constituían nada más que el 3% de la población adulta. La crisis revistió, al parecer, mayor gravedad en las ciudades que en el ámbito rural, aunque el comportamiento de las ciudades españolas no fue uniforme. En Castilla, la casi totalidad de las ciudades conocieron fuertes descensos de población y sólo Madrid, que consolidó su capitalidad, experimentó un fuerte crecimiento alcanzando los 150.000 habitantes. En la franja cantábrica y Galicia el crecimiento demográfico fue positivo considerado en su globalidad, aunque las ciudades se mantuvieron en cifras muy bajas de población y

la mayoría no alcanzaba los 5.000 habitantes. (La Coruña y Santiago no llegaban a 10.000).

Por el contrario, las ciudades de la Corona de Aragón tuvieron un predominio indiscutible: Valencia, Barcelona, Zaragoza y Palma de Mallorca se contaban entre las principales del país y en Andalucía, Sevilla, que había sido la mayor ciudad de España en el siglo XVI, comenzó a decaer en el XVII, pero todavía después de la peste de 1649 tenía 75.000 habitantes (51).

Al descenso de la población urbana se une la concentración de la población rural castellana, a la que contribuyen tanto la creciente fiscalidad, que dificultaba en gran medida la vida en las aldeas, como la concentración de la propiedad y la creación de nuevos señoríos, porque los señores apoyaban la despoblación con el fin de incorporar a su patrimonio las tierras comunales. De esta manera, la España central se cubrió de despoblados (52) y ello repercutirá negativamente en la agricultura.

En el orden social, la contraposición medieval entre laicos y eclesiásticos de una parte y entre nobles y plebeyos de otra, seguía vigente en la sociedad europea entre los siglos XVI y XVIII, determinando el conocido esquema tripartito: nobleza (privilegios de origen político-social), clero (privilegios de motivación religiosa) y estado llano, constituido por todos aquellos que no pertenecían a los dos grupos anteriores. Este esquema se vió desbordado con frecuencia por una realidad muy compleja en la que la separación entre el noble y el plebeyo e incluso entre el eclesiástico y el seglar, no eran tan clara, dada la variedad de situaciones intermedias que existían. Nobleza y clero gozaron de privilegios de los que siempre estuvo privado el tercer estado, lo que no significó en absoluto la homogeneidad de los dos primeros en la escala social. Dentro de la nobleza se estableció una jerarquía cuyo fundamento fue básicamente económico, en un proceso que acabó por identificar el estamento nobiliario con su estrato superior, es decir, los títulos, quedando relegado el simple

hidalgo a un mero recuerdo literario. Por otra parte, era difícil reducir a una estructura única la diferentes categorías socio-económicas que aparecían englobadas bajo la denominación de estado general o estado llano, en el que se integraban situaciones tan dispares como vagabundos, banqueros, jornaleros, ricos labradores, artesanos, intelectuales y comerciantes. Todo ello contribuyó a la paulatina disolución de un orden jerárquico que, en líneas generales fue común a toda Europa occidental.

En España la estructura social contó además con un factor socio-religioso inexistente en el resto de Europa: la distinción entre cristianos viejos y cristianos nuevos, determinada por la presencia durante siglos de comunidades étnico-religiosas muy diferenciadas de la gran masa de población hispanorromano-visigoda, como eran musulmanes y judíos.

El siglo XVII aportó ciertos elementos nuevos que alteraron de algún modo la identidad social del Antiguo Régimen. La profunda depresión económica que se vivió en este siglo hizo más evidentes las diferencias de clases, al producir la ruína de antiguas familias y el esplendor de otras poco conocidas, lo que contribuyó a acentuar la separación entre teoría y realidad social, preparando la desintegración del sistema en un proceso muy lento que durará todo el siglo XVIII (53).

En esta sociedad estamental y jerárquica del Antiguo Régimen la separación entre estado noble y estado llano se hacía patente en la larga serie de circunstancias que rodeaban la vida diaria: la votación separada en las reuniones de Cortes, la exención de impuestos directos a favor de las clases privilegiadas, o los privilegios nobiliarios de orden penal (exclusión de la tortura, de la prisión por deudas, de penas infamantes, etc.) marcaban claramente las diferencias entre unos y otros. Pero si la desigualdad era aceptada por todos como algo natural, la dignidad y la ausencia de servilismo caracterizaron tanto al campesino como a la plebe de las ciudades (54) lo que se ha explicado como consecuencia de la tardía e incompleta instauración del feudalismo europeo en tierras castellanas, fruto, a su vez, del sistema de repoblación

del valle del Duero, basado en el predominio de pequeños campesinos libres propietarios de los campos que cultivaban (55).

El análisis del estamento nobiliario indica que existían significativas diferencias entre sus componentes derivadas, por una parte, del origen de los propios títulos (nobleza de sangre y nobleza de privilegio) y por otra de la introducción de una jerarquía que en Castilla, y a pesar de la ausencia de una legislación determinante, reconocía tres grados fundamentales: grandes y títulos, caballeros y simples hidalgos. En muchos casos, como hemos señalado ya, hundía sus raíces en la situación económica de los interesados.

Se consideraba hidalgo al noble de sangre que carecía de fortuna y por no ejercer cargos elevados, veía impedido su acceso a los grados superiores de la escala nobiliaria. La motivación económica resulta obvia y dará lugar a la posterior identificación literaria entre hidalguía y pobreza. En la Meseta, la mayoría de los hidalgos poseían un pequeño trozo de tierra, mientras que otros tenían que recurrir, para asegurar su subsistencia, al ejercicio de oficios considerados viles e, incluso, llegaban a caer en la mendicidad, si bien esta situación fue siempre excepcional.

Por el contrario, cuando los hidalgos tenían bienes de fortuna, tomaron el título de caballeros y formaron una auténtica clase media nobiliaria que gozó de gran influencia en su entorno local. Los más ricos e influyentes compraron títulos y ascendieron de categoría, pero fue este estamento el que con mayor frecuencia soportó la infiltración de la alta burguesía de las ciudades que terminó por acaparar, junto con los auténticos caballeros, los altos cargos municipales.

Gran parte de los caballeros poseían fincas rústicas que les proporcionaban buenos ingresos y eran dueños, además, de censos, juro, propiedades urbanas y regidurías vitalicias en ciudades importantes, lo que equivalía a detentar también las procuraciones en Cortes.

En el escalón superior se encontraban los títulos, constituidos por los duques, que por el hecho de serlo se integraban directamente en la categoría de grandes, y los marqueses y condes entre los cuales no existían diferencias jerárquicas, ya que la verdadera distinción consistió en obtener la grandeza de España. Los grandes llegaron a constituir un grupo bien definido dentro de la nobleza, que mantuvo durante siglos un importante peso político-social (56).

No es fácil evaluar cuantas personas integraban el estamento nobiliario en esta época, ya que no existe ningún censo del siglo XVII en que se exprese el número de hidalgos que existían. Domínguez Ortiz se inclina a admitir la veracidad de un documento de 1598 según el cual vivían en Castilla 137.000 familias de hidalgos (en los que quizás no se incluían los vascos), lo que no debía estar demasiado lejos de la realidad si tenemos en cuenta que la proporción de un noble por cada diez habitantes es similar a la que existía a mediados del siglo XVIII, antes de que las medidas restrictivas de la Casa de Borbón hubieran disminuido su número (57).

No hay datos tampoco para concretar qué proporción de la renta nacional estaba en manos de la nobleza, cuyos ingresos procedían del arrendamiento de sus tierras, del cobro de derechos señoriales como las alcabalas y de los juros y censos. Podemos considerar que sus rentas eran cuantiosas, pero en la misma medida lo eran también sus gastos (servidumbre, limosnas, sostenimiento de capellanías, ejercicio del mecenazgo) por lo que era frecuente que los nobles solicitaran del rey cargos productivos, como los virreinos de Italia e Indias, encomiendas de las Órdenes Militares, donativos, pensiones, etc.

Bajo el reinado de los Austrias se produce una importante evolución de este estamento propiciada por la consolidación de la monarquía absoluta y la aparición de un precapitalismo que amenazaba los fundamentos mismos del orden nobiliario. La nobleza, en un proceso que había comenzado ya con los Reyes Católicos, se convierte en cortesana y en el siglo XVII, con el fenómeno del valimiento, llega

prácticamente a tener en sus manos a la Corona, al menos en lo que a la alta nobleza se refiere.

Los reyes distinguieron a los nobles con privilegios y favores al considerarlos el eje central de la sociedad y el mejor apoyo del trono, al mismo tiempo que la nobleza, aunque a veces descontenta, era consciente de que la monarquía impulsaba un orden social que favorecía sus intereses (58).

El segundo estamento privilegiado lo constituía el clero, cuyos efectivos eran mucho menos numerosos que los de la nobleza; se calcula que a finales del siglo XVI el número de sacerdotes, frailes y monjas que había en España superaba los 90.000. Según la estadística de 1591 publicada en el "Diccionario de Historia Eclesiástica de España" por Felipe Ruíz, había en Castilla en ese año 33.087 clérigos seculares, 20.697 religiosos y 20.369 monjas, lo que suponía un total de 74.153 personas de condición eclesiástica sólo en aquel reino. La distribución geográfica de este estamento era bastante irregular, hasta el punto de resultar excesivo en las grandes ciudades y pueblos importantes, mientras que escaseaba en las zonas rurales y en las comarcas pobres y apartadas. Esta falta de regularidad se manifestaba también en la distribución de las rentas eclesiásticas, lo que daba lugar a la existencia de una jerarquía análoga a la nobiliaria aunque con menor dependencia del factor económico. Todos los miembros del clero gozaban de idénticos privilegios, pero la distinción entre alto y bajo clero basada en la dignidad, iba unida a una diferenciación en las rentas. Formaban parte del alto clero los obispos y arzobispos de las principales sedes españolas, como la toledana, que a principios del siglo XVII destinaba a su titular una renta de 200.000 ducados. Tan sustanciosos ingresos las convertían en objetivo codiciado por las grandes familias nobiliarias que colocaron en ellas con frecuencia a sus segundones e hijos naturales. También los miembros de los cabildos catedralicios y de las colegiatas eran parte integrante del alto clero, aunque los separaban enormes diferencias. El escalón superior lo ocupaban las dignidades seguidos por los canónigos y racioneros que gozaban de rentas importantes

especialmente en ciudades como Toledo o Sevilla. En último lugar estaban los medios racioneros y capellanes que formaban un verdadero proletariado cuyos ingresos apenas les permitían subsistir.

Dentro del estamento eclesiástico fueron las órdenes religiosas, sobre todo las nuevas o renovadas, las que alcanzaron mayor integración en el pueblo. Ejercieron una labor asistencial tanto en el orden espiritual como en el material, criticaron en ocasiones los excesos del poder público, e incluso llegaron a ponerse al lado del pueblo apoyando su rebeldía, como ocurrió en la Guerra de las Comunidades de Castilla en tiempos de Carlos I y en la sublevación de Cataluña durante el reinado de Felipe IV. Esta actitud fue frecuente entre los mendicantes; mucho menos entre los monacales y absolutamente excepcional entre los jesuitas. Se trataba, en definitiva, de un estamento variado y lleno de contrastes (59). La frontera entre el mundo secular y el eclesiástico era tan flexible que había gran número de simples tonsurados que llevaban una vida completamente seglar, pero que aprovechaban los privilegios de su estado para conseguir beneficios o quedar exentos de pagar tributos. El paso de un estado a otro era fácil y rápido ya que para recibir órdenes menores sólo se exigían algunas nociones de latín y el conocimiento de la doctrina cristiana (60). Durante el siglo XVII, el clero aumentó de manera excesiva como consecuencia de la crisis; muchos buscaron refugio en monasterios y conventos para asegurar su subsistencia, lo que repercutió, salvo excepciones, en una merma generalizada de su calidad moral.

Entre las clases no privilegiadas la distinción fundamental venía determinada por el lugar de residencia. La inmensa mayoría pertenecía al mundo rural y, en cuanto a la población urbana, a pesar de su desproporción numérica en relación con la anterior, *tenía mucho mayor peso en la vida del país por su categoría social, las funciones que desempeñaba y por disfrutar de un nivel material y cultural más elevado* (61).



La población de las ciudades era culta y rica y era en ellas donde residía gran parte de las minorías dominantes. La capa superior de las clases privilegiadas (nobleza y clero) era urbana en gran medida, como lo eran también las clases más activas del tercer estado (funcionarios, mercaderes, profesiones liberales) y, en un estrato más bajo, los artesanos de los gremios. La función comercial era casi exclusivamente urbana, pero la política de tasas de los municipios, la venta directa y los contratos con proveedores exclusivos sólo permitían la existencia de pequeños detallistas y revendedores. Los llamados "mercaderes gruesos" dedicados al comercio a larga distancia disfrutaban de categoría más elevada. La consideración social estaba en función de los capitales que cada uno podía mover de forma que los detallistas eran los menos apreciados, mientras que los mercaderes constituían una burguesía que aspiraba a tener en sus manos el gobierno de la ciudad. La burguesía castellana conoció entre los años 1535 y 1575 un ascenso tan espectacular como breve, hasta el punto de parecer que el reino castellano podía convertirse entonces si no en un país de burgueses, al menos en una nación en la que éstos desempeñaran un papel importante. Pero desde 1575, los hombres de negocios castellanos volvieron a quedar en una posición subordinada y la mayoría terminaron por desaparecer. Esta evolución fue el resultado de la conjunción de diversos factores económicos y demográficos que incidieron negativamente sobre esta clase social capaz de generar riqueza: la política exterior de los Austrias españoles que arrastraba consigo enormes gastos, la gran epidemia que a principios del siglo XVII afectó de forma especial a las regiones castellanas, que a su vez venían soportando ya coyunturas agrícolas desfavorables, la expulsión de los moriscos, la exacerbada presión fiscal y, a partir de 1621, el descenso en las cifras del comercio con las Indias, contribuyeron al repliegue de la burguesía.

Formaban parte también de las clases medias urbanas los artesanos agremiados, así como los funcionarios y los que ejercían profesiones liberales. En el primer puesto del funcionariado estaban los letrados que dirigían los Consejos, Chancillerías y Audiencias. Eran cargos medianos los de carácter municipal como los

regidores y entre los subalternos se encontraban los vigilantes, inspectores de pesas y medidas, etc. En los cargos relacionados con la Justicia se encuadraban los magistrados, secretarios, escribanos y procuradores y vinculados al Fisco estaban los recaudadores de rentas públicas. Esta proliferación de cargos resultó a la larga negativa para la economía del país, porque contribuyó a aumentar el gasto público, complicó la administración y creó una clase ociosa y, muchas veces, inútil que generó una auténtica inflación del sector terciario, que es uno de los rasgos que distinguen todavía en la actualidad a las sociedades económicamente subdesarrolladas.

En cuanto a los miembros de profesiones liberales, su situación social distaba mucho de la que han llegado a alcanzar siglos más tarde. Eran escasamente considerados porque la mentalidad aristocrática propia de la época, rechazaba la idea de vivir de una profesión retribuida por el público. Uno de los ejemplos más significativos puede ser el de los médicos, que eran pocos, procedían, en general, de estratos sociales modestos y alcanzaban escasos ingresos. En condiciones inferiores se hallaban todavía los cirujanos y farmacéuticos, empeñados en que su profesión se reconociera como arte liberal y no mecánica.

Las ciencias y las letras sólo proporcionaban prestigio cuando se practicaban de manera desinteresada, pero no se apreciaba al escritor o al artista que vivía de su oficio. El ejercicio de la Jurisprudencia confería honor en los grados más altos del escalafón, pero los abogados, procuradores y escribanos aunque formaban una clase media bastante numerosa, tuvieron escaso relieve social. Entre la población urbana de la España del siglo XVII hay que cuantificar un considerable número de extranjeros que acudían atraídos por la escasez de mano de obra y el alza de precios. Durante la expansión económica del siglo XVI, este movimiento migratorio alcanzó considerable importancia y a los comerciantes de todas categorías se unieron artistas, eclesiásticos, menestrales y simples obreros. La crisis del siglo XVII aceleró este proceso y los extranjeros acudieron a llenar el vacío provocado por la expulsión de los moriscos, las guerras y las epidemias. Se asentaron sobre todo en Madrid, que

por razón de su capitalidad ofrecía mayores posibilidades de subsistencia. Destacaron entre esta población inmigrante los franceses, que fueron mayoría, seguidos de flamencos, ingleses, hanseáticos y genoveses que, inferiores en número, los superaron en calidad (62).

La población rural estaba integrada por los labradores, palabra que en el Siglo de Oro designaba de manera general a todos los que vivían en el campo, lo mismo agricultores que ganaderos (63). Con frecuencia se usaba el término "labrador" en contraposición al de "hidalgo", pero en la práctica significaba propietario acomodado, como lo eran también la mayoría de los hidalgos. Algunos labradores villanos podían ser muy ricos, aunque lo más frecuente era que tuvieran una situación de medio pasar.

Los grandes propietarios agrícolas, tanto si se trata de personas individuales (generalmente señores jurisdiccionales), como de instituciones de carácter colectivo (comunidades eclesiásticas, universidades, hospitales, etc.) no deben ser considerados como parte de la población rural, porque no podían residir en el campo y administraban sus tierras por medio de mayordomos.

Los pequeños propietarios campesinos supieron desde finales del siglo XVI los negativos efectos de las malas condiciones climáticas y el aumento de la presión fiscal. La condición de propietario, por sí sola, no establecía una categoría socio-económica y, en algunos casos, los arrendatarios que por ley o costumbre conseguían arriendos a bajo coste y por tiempo indefinido podían vivir mejor que los pequeños propietarios. Pero en Castilla la Nueva las cargas señoriales eran muy fuertes, lo que unido al pago obligatorio del diezmo y de los impuestos, hacía difícil la subsistencia de los renteros.

En último lugar figuraban los obreros sin tierra, que según estimación de Noel Salomon para la misma zona castellana, serían aproximadamente, la mitad de la

población rural. Constituían una masa social inestable que iba de pueblo en pueblo en busca de trabajo y que, al carecer de capacidad de ahorro, veía cerradas sus posibilidades de mejora social. Gracias a la enorme cantidad de tierras de aprovechamiento colectivo, los más pobres podían subsistir ya que incluso los jornaleros tenían derecho a participar en los sorteos de las tierras comunales, cortar leña y dejar pastar algún ganado menor en los montes públicos. Los pequeños y medianos propietarios se beneficiaban de la institución de los pósitos, organismos de carácter público que prestaban la semilla en la época de la siembra y la recuperaban con un pequeño incremento en la de la cosecha y además vendían pan cocido en los años de hambre y carestía.

También entre los ganaderos se daban enormes diferencias entre los ricos propietarios de un lado y los pastores y zagales de otro, confinados estos últimos en los límites de la pura subsistencia al igual que otros grupos humanos de ínfima categoría social como leñadores, carboneros, carreteros, muleros, mesoneros y molineros.

Al comienzo de la época de la dinastía austriaca en España más de la mitad de los lugares eran de señorío y éstos aumentaron durante el siglo XVII. Pero así como en los antiguos el señor era al mismo tiempo propietario de todas o parte de las tierras del término, en los de nueva concesión el rey vendía únicamente la jurisdicción, es decir, la potestad de nombrar o confirmar las autoridades municipales, de dictar bandos, o de poseer la primera instancia judicial, con lo que el régimen de propiedad seguía siendo el mismo de antes.

En conjunto, el régimen señorial español era más suave que el de otros países y tenía algunas ventajas, pero la gran mayoría de los pueblos preferían ser de realengo (64).

Con independencia de que residieran en la ciudad o en el campo, existían grupos sociales marginados constituídos por mendigos, pícaros y vagabundos que, a pesar de su situación, disponían de su propia organización interna. Los mendigos cumplían una función social tan importante como la de permitir el ejercicio de la caridad, hasta el extremo de que cuando en el siglo XVII el reformador Cristóbal Pérez de Herrera trata de agruparlos en asilos dándoles trabajo, tendrá que tener en cuenta esa función y permitirles momentos de libre vagabundeo (65).

De todas formas, cualquiera de ellos que regresara a una vida honrada, era acogido de nuevo en el seno de la sociedad. No ocurría lo mismo con los esclavos, moriscos y gitanos, descalificados por diferentes causas que para los moriscos eran, sobre todo, de carácter religioso, mientras que en el caso de los esclavos la inferioridad jurídica y económica era determinante. En cuanto a los gitanos actuaban todos esos factores reunidos, ya que se les tenía por malos cristianos, su conducta era muy irregular y su situación material distaba mucho de ser siquiera pasable. Tanto los moriscos como los esclavos, vivían al margen de la sociedad pero estaban a su servicio, mientras que los gitanos rehusaban todo tipo de integración (66). Por su importancia numérica el grupo morisco era el de mayor relevancia, calculándose que en el momento de su expulsión (1609) sobrepasaban los 300.000 individuos. La mayoría de ellos se asentaban en el reino de Valencia, en Granada y Aragón, mientras que en Castilla formaban núcleos pequeños y dispersos. Los moriscos castellanos a los que se denominaba también mudéjares, convivían pacíficamente desde hacía siglos con la población cristiana, pero distaban mucho de estar integrados en ella y, aunque viviesen mezclados con los cristianos viejos, formaban un mundo aparte. Se dedicaban con preferencia a la agricultura, así como a la artesanía, al pequeño comercio y al transporte de mercancías por medio de mulos o burros (arrieros). En algunas ciudades de Castilla hubo una modesta burguesía morisca, pero en conjunto eran una masa pobre e iletrada.

Su expulsión en 1609 provocó diversas consecuencias según las regiones; en Castilla, algunas ciudades como Toledo, Córdoba y Sevilla sufrieron bastante y, en total, la salida de 300.000 habitantes laboriosos significó un considerable empobrecimiento (67).

Desde finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, la demanda de esclavos experimentó un aumento muy significativo por la necesidad de encontrar una mano de obra barata y por los hábitos de lujo y refinamiento que exigían un elevado número de sirvientes en las casas acomodadas. La esclavitud presentó, por tanto, la doble forma de explotación económica y objeto suntuario. En la Península Ibérica fue un fenómeno esencialmente urbano, con dedicación preferente al servicio doméstico.

Si exceptuamos algunos levantinos y los moriscos cautivados durante la guerra de Granada, la mayoría de los esclavos procedía de África y pertenecía a dos razas diferentes: blanca y negra. Los blancos eran turcos y berberiscos apresados en la guerra entre cristianos y musulmanes en el Mediterráneo, mientras que los negros se compraban a los portugueses y eran sólo una pequeña parte de los que se embarcaban para América.

El apogeo de la esclavitud debió alcanzarse en los últimos decenios del siglo XVI y, desde entonces, fue disminuyendo hasta hacerse insignificante. Las razones de esta decadencia hay que buscarlas en la falta de capturas masivas, la separación de Portugal (1640) que dificultó la adquisición de esclavos negros y provocó su encarecimiento y la menor capacidad de reproducción de los esclavos en relación con la de los hombres libres.

La distribución geográfica de este grupo de población fue bastante irregular. Abundaron sobre todo en Andalucía y en Madrid por su carácter de Corte. En cuanto a su situación personal fue muy dispar; puede decirse que los esclavos domésticos,

al servicio de las casas ricas, recibieron un trato casi familiar, mientras que los esclavos del rey corrieron peor suerte al ser empleados en los trabajos más duros, como las obras públicas, minas y galeras.

Los gitanos se encuentran en España desde la época de los Reyes Católicos y, ya en un principio, fueron rechazados por la población a consecuencia de sus hábitos de vida: su nomadismo, su menosprecio de las prácticas religiosas y su falta de interés por integrarse en la sociedad, provocaban el recelo de los otros grupos sociales. En 1499, se publicó una pragmática en la que se les ordenaba bajo graves penas avocindarse en un lugar, dedicarse a la agricultura, no comerciar con ganado, dejar su lengua y vestimenta y hacer vida común con el resto de la población. Pero aquella ordenanza, lo mismo que las que la siguieron, no consiguió la integración de los gitanos que continuaron su marginación y aumentaron sus efectivos porque a los gitanos de raza se unieron con frecuencia otros miembros de clases sociales oprimidas, como esclavos fugitivos, moriscos, malhechores perseguidos por la justicia, aventureros y vagabundos. La población gitana llegó a ser bastante numerosa en Castilla y, sobre todo, en Andalucía; su marginación, como es sabido, ha llegado hasta el momento actual (68).

El análisis de la economía española del siglo XVII es una cuestión polémica, en cuanto que la supuesta decadencia no ha sido valorada de manera homogénea por los historiadores y todavía hoy es objeto de controvertidas interpretaciones.

Se acepta sin embargo generalmente, que a lo largo de varias décadas del citado siglo existió un período de gran recesión económica y social, de crisis y reajuste, que refleja un intenso contraste con los períodos de expansión económica que le precedieron y siguieron. Sus efectos se extendieron, salvo excepciones, a toda Europa occidental y su área de influencia económica, desde el continente americano a los mares asiáticos y sus repercusiones fueron muy amplias, puesto que no quedaron limitadas al campo económico (69). Entre las causas de esta regresión,

Hobsbawn señala la oposición entre la nueva economía de tipo capitalista, que pareció consolidarse en algunos países durante los siglos XV y XVI, y las anticuadas estructuras sociales que con su falta de evolución impedían, o al menos frenaban, el desarrollo del capitalismo (70).

Para Domínguez Ortiz, la crisis del siglo XVII parece haber sido el resultado de la conjunción de dos factores: uno de origen no bien determinado en el que juegan un papel importante los hechos naturales y otro político, representado por guerras continuas y devastadoras. La coincidencia y reforzamiento de ambos factores condujeron a ciertas naciones de Europa, concretamente Alemania y España, a un nivel más bajo del que tenían al empezar el siglo (71). Ahora bien, si el siglo XVII fue duro en toda Europa, en España, como hace notar Pierre Vilar, es el siglo de las catástrofes (72). La crisis, según el mismo Vilar, fue general y las causas que tradicionalmente han servido para explicarla (alza de precios y salarios, desprecio del trabajo manual, exceso de vocaciones religiosas, expulsión de minorías disidentes, emigración, abandono de la agricultura, vida picaresca, etc.) son sólo algunos aspectos de una misma realidad, es decir, son al mismo tiempo, causas y efectos de la crisis general (73).

No es fácil establecer en qué momento se inicia la crisis, pero los historiadores parecen estar de acuerdo en señalar el año 1598 como fecha clave, porque es entonces cuando se producen cambios catastróficos. Abellán sitúa en el reinado de Felipe III la línea de separación entre el apogeo del siglo XVI y la decadencia del siglo XVII (74). El contraste es realmente significativo.

Durante la primera mitad del siglo XVI, el crecimiento de la población favoreció una fuerte expansión de los cultivos, así como la creación de importantes manufacturas artesanales destinadas no sólo al abastecimiento de las Indias, sino también a atender las necesidades de la población española, cada vez más numerosa. El factor demográfico funcionó así como uno de los elementos más



relevantes en el desarrollo económico de ese periodo (75). No fue posible, sin embargo, satisfacer adecuadamente la intensidad de la demanda, sobre todo de productos alimenticios, lo que generó una fuerte elevación de los precios que se mantuvo, además, a causa de la introducción en la economía castellana de la plata que cada año llegaba de América (76).

El movimiento alcista empieza a hacerse sentir en España en 1521, y a partir de 1535 da lugar a una rapidísima evolución, que es lo que caracteriza la época de la llamada revolución de los precios. La expansión se mantiene durante la segunda mitad del siglo XVI, pero reinando todavía Felipe II, empiezan a aparecer los primeros síntomas de una crisis que sería especialmente dura y persistente. El rey se ve obligado a declarar la bancarrota financiera en tres ocasiones (1557, 1575 y 1597); el hambre aparece en Castilla desde 1550 y, a partir de 1558, la decadencia de la Mesta trae consigo el descenso de la producción y comercio de la lana. A ello hay que añadir la ruina de las ferias de Burgos y Medina del Campo, así como la despoblación de las ciudades del Norte de Castilla, indicadores todos que mostraban que la estructura económica del país empezaba a derrumbarse (77).

La crisis, por tanto, no aparece súbitamente, sino que es un proceso que hunde sus raíces en el siglo XVI y se agrava durante el XVII, ya que, como hemos indicado antes, el gobierno de Felipe III coincide con el cambio de coyuntura económica hacia la depresión.

No vamos a detenernos en el análisis de las causas, algunas de las cuales hemos esbozado ya. A las señaladas antes hay que añadir además las alteraciones monetarias debidas a la permanente necesidad de dinero que tenía la Corona. Felipe III que la inició, la puso en práctica en sus diversas modalidades: retirar la poca plata que tenía la moneda de vellón (1559), reducir el peso de la moneda manteniendo su valor (1602), resellar las monedas duplicando su valor nominal (1603) y emitir grandes cantidades de moneda (1617 y 1621). Todas estas medidas alcanzaron su máximo

desarrollo en tiempos de Felipe IV y sus efectos fueron perjudiciales al generar una fuerte inflación. Es cierto que se limitaron al vellón, quedando siempre intacto el valor de la moneda de plata castellana, pero ésta empezó a escasear al acentuarse la inflación del vellón, atesorada como reserva por los particulares. La inmovilización de la plata que quedaba en España redujo el volumen y rapidez de la circulación y provocó una tendencia a su evasión hacia las áreas europeas de baja presión monetaria donde era más cotizada.

Por otra parte, los ingresos de la Hacienda real resultaban siempre insuficientes para cubrir sus enormes necesidades (política internacional, gastos de la Corte, intereses de la Deuda), a pesar de que la atención sanitaria, educación, beneficencia, obras públicas y otros gastos de interés general corrían a cargo de la Iglesia, de los municipios o de entidades particulares (78). Las constantes exigencias económicas de la Corona buscaron alivio en la venta de cargos públicos (sólo en Castilla) y de títulos sobre las rentas reales, de modo que los particulares llegaron a cobrar los beneficios que producían las aduanas e impuestos como la alcabala, al tiempo que se incrementó la Deuda Pública con nuevas emisiones de juros. Todo ello aumentó el peso de la burocracia, ya de por sí excesiva, sobre la base de una mentalidad social que valoraba la seguridad de un puesto en la administración pública y la capacidad para vivir de rentas, muy por encima del riesgo de invertir en actividades productivas.

No hay que olvidar el peso que los factores naturales, como la adversa climatología, tuvieron en el desencadenamiento de la crisis, pero no se puede exagerar su influencia. Ciertamente, la paleoclimatología establece que el siglo XVII fue frío, pero todavía lo fue en mayor medida el siglo XVIII que, sin embargo, registró grandes progresos en la agricultura (79).

La crisis se manifiesta de forma general, afectando a todos los órdenes de la vida del país, aunque no exista coincidencia temporal entre ellos.

En el aspecto demográfico, la población se estanca, si es que no disminuye a lo largo del siglo, como hemos visto al abordar el análisis demográfico de la época.

La situación de los campesinos sufrió un grave deterioro, debido en parte a la voraz fiscalidad de los Austrias y a la fijación de los precios agrícolas, pero, sobre todo, fue el resultado del cambio de coyuntura provocado por el autoabastecimiento americano que se hace sentir no sólo en la agricultura, sino también en la artesanía y, por consiguiente, en el comercio. Desde finales del siglo XVI, se estableció en las posesiones americanas una economía similar a la de España, que dio lugar a la producción de cereales, vino y aceite en Perú, mientras que en Méjico se desarrolló una industria de paños gruesos. De esta forma, las exportaciones españolas a América dejaron de ser imprescindibles para los colonizadores y, en 1597, los comerciantes hispanos no pudieron colocar todos sus productos, porque, por primera vez, el mercado americano estaba saturado. Las nuevas demandas de este mercado pusieron de relieve la necesidad de reajuste de la economía castellana, pero ni la agricultura, ni la industria tenían capacidad para enfrentarse a ella ante una competencia extranjera cada vez más agresiva (80).

La situación que atravesaba el país no escapó a la crítica observación de algunos contemporáneos, que trataron de aportar remedios y soluciones. Destaca entre ellos a principios del siglo XVII, un pequeño grupo de personas que, ante la grave realidad que percibían, intentan, con sus consejos a la Monarquía, hallar una salida que permita regenerar el país. Se les conoce colectivamente bajo la peyorativa denominación de "arbitristas", porque con frecuencia sus escritos resultaban disparatados. Eran clérigos, juristas, mercaderes, oficiales reales o simples aventureros, que se consideraban a sí mismos revestidos de una especial responsabilidad y si es cierto que muchos fueron simples charlatanes, otros, como Fernández Navarrete, Sancho de Moncada, Martínez de la Mata o González de Cellorigo supieron dar un certero diagnóstico de los males que se abatían sobre España (81).

No fueron los escritores los únicos en dar la voz de alarma; las Cortes, la Junta de Reформación y otras instituciones públicas se encargaron también de informar a los reyes de que las cosas iban mal, pero aunque se tomaron algunas medidas, los problemas que planteaba la política exterior se impusieron a la necesidad de mejorar la situación interna de España.

El país entró en un franco proceso degenerativo que no fue uniforme y en el que se pueden distinguir varias fases. La primera, provocada por la peste de 1600, fue especialmente intensa en la costa cantábrica y en la meseta septentrional, pero una vez que desapareció la peste, siguieron una serie de buenas cosechas y cuantiosas remesas de plata americana llegaron a España propiciando la recuperación, hasta el punto de que más adelante el reinado de Felipe III fue recordado con nostalgia a pesar de la corrupción administrativa.

A partir de 1621, la coyuntura adversa que se inicia en gran parte de Europa, afecta a España hasta desembocar en la crisis de 1627-28, que fue a la vez una crisis política (guerra de Mantua), agropecuaria (escasez y carestía) y monetaria. Le siguió una pequeña recuperación, pero en 1640 se produce la tercera crisis que fue muy aguda y alcanzó su punto culminante en 1649-52, al sumarse los efectos de la peste, la carestía y el hambre que motivaron los tumultos andaluces de 1652. Desde entonces ya no se puede hablar de recuperación, y aunque no todos los años son igual de negativos en el aspecto agrícola, la tónica general es deprimida y el comercio de Indias no consigue volver a situarse en los niveles anteriores. A pesar de todo, Castilla conoce todavía un momento de alivio desde la muerte de Felipe IV, que quedó truncado por la cuarta de las grandes crisis, la de 1678-83, producida otra vez por la peste y el hambre y agravada por la situación monetaria (82).

Los primeros años de la década de 1680 fueron de paralización, no sólo económica, sino también cultural e intelectual en Castilla. Pero no se puede afirmar que su situación fuera el reflejo de la situación general española. A pesar de que la

historia económico-social de España en la segunda mitad del siglo XVII presenta demasiadas lagunas, Elliott cree que algunas zonas de la Península empiezan a mostrar signos de recuperación tanto en el orden intelectual como en el económico, en el último cuarto del siglo. A consecuencia de la estructura político-administrativa que presentaba el país, las distintas regiones sufrieron un ritmo diferente de decadencia económica. Parece ser que el declive se inició en Castilla más pronto y terminó más tarde que en otras partes de España, de manera que la periferia española empezó a resurgir hacia 1670 al mismo tiempo que lo hacían los países del occidente europeo. La recuperación se inicia lentamente en Cataluña y, a partir de 1686, se empiezan a advertir los mismos síntomas en la propia Castilla anunciando ya el resurgimiento del siglo XVIII (83).

## NOTAS

- 1) Dedieu, 1989, 17
- 2) Vilá Valentí, 1978, 375
- 3) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 81-83
- 4) Vilá Valentí, 1978, 378
- 5) Domínguez Ortiz, 1974, 145
- 6) Maravall, 1980, 55
- 7) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 343-344
- 8) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 7
- 9) Elliot, 1984, 48-49
- 10) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol III, 301
- 11) Elliot, 1984, 332
- 12) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 183-185
- 13) Elliot, 1984, 333-334
- 14) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 9-10
- 15) Elliot, 1984, 331
- 16) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 8-11
- 17) Elliot, 1990, 51
- 18) Elliot, 1984, 353-354
- 19) Elliot, 1984, 354-355
- 20) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 13-16
- 21) Elliot, 1984, 371-372
- 22) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 19-20
- 23) Elliot, 1984, 382-388
- 24) Elliot, 1990, 122
- 25) Elliot, 1984, 355-356
- 26) Elliot, 1990, 104
- 27) Elliot, 1984, 356
- 28) Elliot, 1984, 357-359

- 29) Elliot, 1990, 253-255
- 30) Elliot, 1984, 360-362
- 31) Elliot, 1984, 364-368
- 32) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82,18
- 33) Elliot, 1990, 554
- 34) Elliot, 1984, 371
- 35) Elliot, 1984, 374-376
- 36) Elliot, 1984, 376-378
- 37) Elliot, 1984, 385
- 38) Elliot, 1984, 377
- 39) Elliot, 1984, 386-387
- 40) Elliot, 1990, 598
- 41) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 18
- 42) Elliot, 1984, 380
- 43) Elliot, 1990, 658-659
- 44) Elliot, 1984, 381-390
- 45) Elliot, 1990, 105
- 46) Elliot, 1984, 323-324
- 47) Le Flem, 1984, 95-96
- 48) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16 Extra XIX, 47
- 49) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16. Extra XIX, 48-50
- 50) Le Flem, 1984, 92-93
- 51) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª. Extra XIX, 48-51
- 52) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 349
- 53) Domínguez Ortiz, 1973, 10-14
- 54) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 104-109
- 55) Gª de Valdeavellano, 1977, 235
- 56) Domínguez Ortiz, 1973, 50-77
- 57) Domínguez Ortiz, 1973, 27
- 58) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 112-117

- 59) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 119-125
- 60) Domínguez Ortiz, 1973, 204-205
- 61) Domínguez Ortiz, 1981, Vol. III, 127
- 62) Domínguez Ortiz, 1974, 147-157
- 63) Le Flem, 1984, T.V., 311
- 64) Domínguez Ortiz, 1974, 160-169
- 65) Le Flem, 1984, T.V., 313
- 66) Domínguez Ortiz, 1974, 173
- 67) Domínguez Ortiz, 1974, 176-182
- 68) Domínguez Ortiz, 1974, 173-176
- 69) Hobsbawm, 1972, 71-72
- 70) Anes, 1970, 87
- 71) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 357-358
- 72) Anes, 1970, 87
- 73) Vilar, 1974, 64
- 74) Abellán, 1979, T.III, 20
- 75) Nadal, 1973, 34
- 76) Elliot, 1990, 105
- 77) Vicens Vives, 1969, 416
- 78) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 355
- 79) Domínguez Ortiz, 1981<sub>b</sub>, Hª 16, extra XIX, 51-52
- 80) Elliot, 1984, 318-319
- 81) Elliot, 1990, 108
- 82) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 359-361
- 83) Elliot, 1984, 398-404



#### 1.4. La magia desde una perspectiva histórica y antropológica.

Como señala Cardini, los antropólogos y los historiadores de las religiones coinciden al afirmar que la magia parece ser un fenómeno común a todas las civilizaciones, hasta tal punto que se puede decir que la serie infinita de usos y creencias que se encuentran en el terreno religioso, tiene su correspondencia en el campo de la magia (1).

La palabra "magia", según Donovan, proviene de la antigua Persia, donde se conocía como "magi" a los sacerdotes del dios Mithra y de la diosa madre Anaita, que tenían fama de sabios, incluso entre los griegos. En los grados más altos, los "magi" eran sabios, mientras que en los más bajos se encontraban los adivinos y los hechiceros, los que leían en los astros y los interpretadores de sueños (2).

Lowie, citando el diccionario Murray, define la magia como *"el pretendido arte de influir en el curso de los acontecimientos y producir fenómenos físicos maravillosos, por medio de procesos que se supone deben su eficacia a su poder de concitar la intervención de entes espirituales, o de hacer que actúe algún principio oculto que controle la naturaleza"* (3).

Afirma el mismo autor, que tanto la magia como la religión se pueden considerar como componentes muy antiguos de la forma humana de ver el mundo (4).

Para Donovan, probablemente la magia es más antigua que la religión. En las religiones primitivas, las funciones del sacerdote y las del hechicero aparecían normalmente combinadas y los ritos mágicos y religiosos se ejecutaban simultáneamente (5).

También Caro Baroja considera que la Magia y la Religión han estado unidas de modo muy estrecho, llegando a interferirse los campos de acción de una y otra (6).

Distingue el antropólogo vasco dos tipos de Magia: la magia "blanca", que socialmente puede ser considerada como pública, diurna y benéfica y la magia "negra" caracterizada por ser secreta, nocturna, antisocial y esencialmente maléfica. A esta última es a la que de modo más concreto denomina Hechicería (7).

Dejando a un lado los sistemas mágicos en las civilizaciones orientales y en los pueblos primitivos actuales, vamos a exponer brevemente el desarrollo de la Magia en los países de Europa occidental, puesto que es en este contexto histórico donde se integra el tema de este trabajo.

En Grecia y Roma la práctica de la Magia con fines benéficos se tenía como algo lícito e, incluso, necesario. La ejercían los sacerdotes de determinadas divinidades y profesionales como los médicos, y era el propio Estado quien se encargaba de mantener a los adivinos que auguraban el porvenir. Por el contrario, la Magia dañina era considerada ilegítima, aunque existían divinidades protectoras de la misma. Entre ellas destacan Selene, Hécate y Diana, diosas lunares cargadas de un peculiar significado sexual: son por una parte las diosas vírgenes y por otra las del amor misterioso, no las grandes "diosas madres", para las que el amor es ante todo fecundidad.

Hécate reinaba sobre los espíritus de los muertos, residía en las tumbas y aparecía en las encrucijadas, en las noches de luna, acompañada de un cortejo de espectros y de perros que lanzaban terribles aullidos. Cada mes, en las encrucijadas de los caminos se depositaban ofrendas en su honor para tenerla propicia. Su culto se desarrolló especialmente en Caria (Asia Menor) y en Tesalia, que siempre fue famosa por sus hechiceras.

En ambas sociedades del mundo clásico, era frecuente el empleo de procedimientos mágicos con finalidad positiva: producir la lluvia, parar el granizo, calmar el viento, hacer crecer animales y plantas, curar enfermedades, etc. Pero

también se utilizaba la Magia con intención malévola y, con mucha frecuencia, la muerte se atribuía a la acción de hechizos y encantamientos. La Magia erótica se aplicaba a las relaciones entre hombres y mujeres. Horacio describe como la hechicera Canidia, deseosa de recuperar los favores de su antiguo amante, prepara un hechizo con sustancias de carácter maléfico: higuera silvestre arrancada de un sepulcro, ciprés fúnebre, sangre de sapo, huevos y plumas de la "striga", hierbas venenosas de lolcos y de Hiberia y los huesos arrebatados a la boca de una perra en ayuno. A ello añadirá más tarde las vísceras de un muchacho al que ha dado muerte y la invocación a la Luna y a Diana (8).

Con el triunfo del Cristianismo las creencias paganas sufrieron una reinterpretación que las alteró para convertirlas en pura representación del mal. De esta forma, los antiguos dioses fueron asimilados a los demonios o al Diablo. La legislación cristiana del Imperio, además de condenar el antiguo culto, considerado idolátrico, condenó también la práctica de casi todos los aspectos de la Magia. La Astrología, la Adivinación, los maleficios, la llamada Mathemática, la Necromancia, la fabricación de filtros, los sortilegios, etc., siguieron constituyendo las "artes" mágicas como en tiempos anteriores. Los escritos de los Padres de la Iglesia acerca de la Magia y la Hechicería demuestran que la fe en ella era general.

S. Agustín y otros Padres de la Iglesia trataron de las artes mágicas en su tiempo, el Bajo Imperio romano, época de enorme inseguridad en todos los órdenes, que favorecía la más absoluta credulidad en tales artes. La creencia en la efectividad de la Magia maléfica se generalizó, relacionándose, de manera especial, con el poder maligno de algunas mujeres llamadas a menudo "strigas". Después de la caída del Imperio de Occidente, la idea del poder de la "striga" permaneció en la mentalidad popular durante siglos (9).

Entre los pueblos germánicos se puede decir que cada situación social dio lugar a un tipo de Magia. Los reyes practicaban la Magia pública, e incluso se

afirmaba que los dioses la usaban en determinadas circunstancias. Pero lo mismo que en el mundo clásico, son las mujeres, y en especial, determinados tipos de mujeres, las que con más frecuencia la ejercitan. La Magia realizada con fines maléficos se consideraba una actividad de fuerte contenido antisocial, por lo que son abundantes las disposiciones contra los hechiceros. Carlomagno promulgó varios edictos condenando toda clase de hechicerías, como el levantamiento de figura, la invocación de los demonios, el uso de filtros amorosos, la provocación de tempestades, hacer morir los frutos de la tierra, practicar la Astrología judiciaria y la fabricación de talismanes.

La Iglesia católica, en el Concilio de París, del año 829, condena la Magia como un residuo del Paganismo estableciendo severos castigos para aquellos que la practicasen. Sin embargo, a veces sus disposiciones tendieron a moderar los efectos de la ley civil, basándose en la idea de que los propios magos pueden ser objeto de engaños e ilusiones diabólicas, por lo que no se debe creer ciegamente en los efectos de las artes mágicas (10).

En la Baja Edad Media se intensifica la creencia en la participación directa o indirecta del Demonio en todo acto mágico, sancionada por la doctrina de Santo Tomás para el que los demonios podían dañar mediante sus operaciones, e impedir la cópula carnal.

El demonio medieval suele presentarse en la figura de un macho cabrío, pero también de perro, de mono o de otros animales, e incluso, como un hombre muy pálido, delgado, de ojos negros. De igual manera que las diosas clásicas protectoras de las hechiceras, aparece de noche, en las encrucijadas de los caminos donde se reunían de un lado, las hechiceras y los magos y de otro, los condenados al fuego eterno, presididos por el mismo Demonio.

Se desarrolla entonces la asociación entre el Demonio y la bruja, como autora de maleficios y hechicerías, lo que provocará su represión, tanto por parte de las autoridades civiles, como de las eclesiásticas. Entre 1330 y 1340, aparece por primera vez el "sabbat" o aquelarre en los procesos inquisitoriales de la zona francesa de Carcassonne. En la Europa cristiana de los siglos XIV al XVII, se persiguió la Hechicería, especialmente a sus practicantes femeninas bajo el nombre de brujas, consideradas como servidoras del Demonio (11).

Durante los siglos XVI y XVII se mantuvieron en vigor muchas supersticiones antiguas, mezcladas con otras más modernas. Entre las clases cultas estuvo muy desarrollada la creencia en la Astrología, mientras que en el marco popular se creía en agüeros y presagios, conjuradores de demonios, etc. Pero como oficiantes principales de la Magia destacan en esta época, según Caro Baroja, la hechicera, de carácter urbano, magistralmente representada por la Celestina y la bruja, que se da sobre todo en medios rurales (12).

No vamos a entrar en el análisis de las razones que llevaron a la gran caza de brujas en la Europa de la Edad Moderna. Pero la represión de las actividades mágicas de brujas y hechiceras por parte del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición española, ha quedado registrada en los expedientes inquisitoriales con tal exactitud, que permite una aproximación muy fiable a las técnicas y rituales mágicos de la época. Antes de pasar a su estudio detallado, recogemos las principales ideas sobre la Magia en el campo de la Antropología.

## NOTAS

- 1) Cardini, F. 1982, 9
- 2) Donova, F. 1985, 38
- 3) Lowie, R.H. 1976, 135
- 4) Lowie, R.H. 1976, 144
- 5) Donovan, F. 1985, 36-37
- 6) Caro Baroja, J. 1973, 41
- 7) Caro Baroja, J. 1973, 44
- 8) Caro Baroja, J. 1973, 38-54
- 9) Caro Baroja, J. 1973, 64-69
- 10) Caro Baroja, J. 1973, 71-82
- 11) Caro Baroja, J. 1973, 101-123
- 12) Caro Baroja, J. 1973, 133-135

## **II) LOS AGENTES DE LA HECHICERÍA: LOS PROCESADOS POR HECHICEROS ANTE EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE TOLEDO, DE 1600 A 1649.**

### **2.1. Perfil sociológico del hechicero, en la circunscripción territorial del distrito de la inquisición toledana.**

La aproximación al análisis sociológico de los procesados, responsables directos de las diferentes actividades mágicas, aparece colmado de dificultades. Las fuentes documentales silencian con frecuencia datos básicos como la edad, el lugar de nacimiento o la dedicación profesional de los encausados, obstaculizando así la posibilidad de acceder a un conocimiento completo del sujeto principal de la hechicería: el mago o hechicero. Sobre la base de esta limitación, que la propia documentación impone, vamos a establecer en lo posible los rasgos socio-culturales que definen al oficiante de la magia.

Factor primordial de este estudio es el número de individuos a considerar. Parecería lógico ocuparse exclusivamente de los que figuran en la cabecera de cada expediente, pero de esta forma se perdería una parte sustancial de la riqueza informativa que todo proceso inquisitorial lleva consigo. En el transcurso de los interrogatorios, testigos y acusados implican a terceras personas que actúan como cómplices, colaboradores o simples conocidos del acusado principal, y detallan las actividades mágicas llevadas a cabo por aquéllas. Hemos considerado oportuno contar a tales personas entre los protagonistas de la magia, aunque en la mayoría de los casos no tengan abierto proceso en forma, con objeto de aprovechar la información que sus actuaciones aportan. Ello explica que el número de hechiceros que aquí contabilizamos, supere ampliamente al de acusados sometidos a proceso formal, y que por lo tanto, muchos de ellos no aparezcan catalogados en los fondos documentales del AHN.

Establecidas las líneas generales de la investigación, pasamos a estudiar las principales variables sociológicas que afectan al protagonista de la hechicería, en el contexto espacio-temporal que nos ocupa.

### 2.1.1. Análisis demográfico (1600-1649).

#### *a) Efectivos de población*

Los estudios relativos a la población española del siglo XVII son escasos e incompletos. Según Domínguez Ortiz, en líneas generales la demografía española en este siglo no se diferencia en sus rasgos esenciales de la del siglo anterior. Sin embargo, las epidemias fueron más mortíferas y generalizadas, al tiempo que, posiblemente, hubo un descenso de la natalidad provocado por las guerras, el incremento del número de personas que entraban en religión, y la crisis económica, que disuadía a muchos de contraer matrimonio.

Resultado de todos estos factores fue el descenso de la población desde los 8 millones de 1600 a los 7 millones de habitantes que había según los censos (imperfectos, sin duda) de comienzos del siglo XVIII (1).

La caída de población afectó tanto a campos como a ciudades, y se puede decir que en proporción repercutió más sobre estas últimas; resistieron mejor las de carácter burocrático y residencial, y las que tenían amplias capas de población campesina. Madrid creció en parte a costa de la ruina de Toledo y Valladolid, que en el siglo XVI habían figurado como capitales. Granada, Valencia y Salamanca mantuvieron sus efectivos, mientras se hundían las ciudades industriales y comerciales como Burgos o Medina del Campo.

Estos descensos de la población urbana resultan más significativos al considerar que precisamente en las ciudades se había refugiado una parte importante de la población rural reducida a la miseria (2).



En lo que concierne a la demarcación territorial del Tribunal toledano, Jean-Pierre Dedieu supone que a finales del siglo XVI, concretamente en el año 1591, la totalidad del territorio tendría unos 918.000 habitantes.

Para el siglo XVII no existen datos fiables referidos a esta circunscripción. El mismo historiador señala como fenómeno destacable el hundimiento de las ciudades, salvo Madrid, como acabamos de ver, mientras Toledo, Talavera, Ciudad Real y Ocaña pierden la mitad de su población. La situación en el campo resulta más compleja, y todo parece indicar la existencia, también aquí, de un movimiento de retroceso de la población que culmina hacia 1615/1620 (3).

*b) Variables generales.*

1) Distribución según el sexo.

Conocidos los datos generales, pasamos a analizar las diferentes variables demográficas correspondientes a la población estudiada.

El número de personas analizadas con implicación directa o indirecta en procesos por hechicería en este ámbito espacio-temporal, es de 173. Su distribución por sexos es la siguiente:

Hombre	. . .	40
Mujeres	. .	133

El porcentaje de mujeres oficiantes en técnicas hechiceriles es como vemos en el gráfico nº 1, muy superior al de hombres, de donde se podría concluir que la hechicería, al menos en el ámbito del Tribunal de Toledo

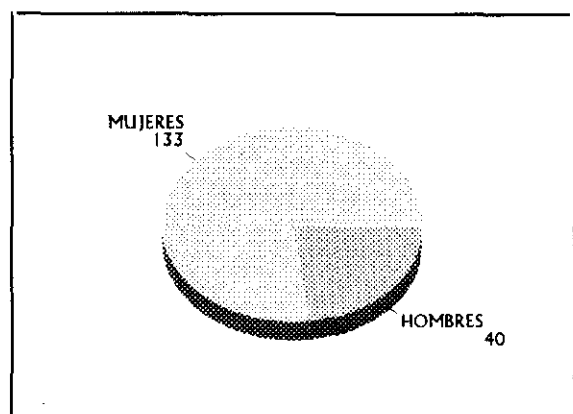


Gráfico nº 1

en los primeros cincuenta años del siglo XVII, fue una actividad preferentemente femenina, aunque no quedaran excluidos de ella los varones.

En efecto, como también observa M<sup>a</sup> Luz de las Cuevas en su trabajo sobre el Tribunal toledano, la mujer es la que comete con más asiduidad el delito de hechicería. La mayoría de las procesadas presentan características comunes: carencia de recursos económicos, bajo nivel cultural, circunstancias vitales difíciles, por viudedad o abandono del marido o por carecer de un oficio que les permitiera sustentarse sin recurrir a ejercer actividades castigadas por la legislación de la época (4). Es la línea marcada por Palou, para quien la problemática socio-económica determina, en la mayoría de los casos, la orientación femenina hacia actividades marginales como la brujería (5).

Caro Baroja sugiere como explicación al mismo fenómeno, el estatuto inferior de la mujer frente al hombre, su mayor credulidad e ignorancia, así como su curiosidad por cosas misteriosas y sobrenaturales (6). Es decir, que las razones posiblemente se encuentren en la misma naturaleza femenina, más intuitiva e imaginativa que la del hombre, que la llevaría a buscar una válvula de escape a sus circunstancias vitales en la magia, en lo que ésta supone de intento de transformar a voluntad la realidad existente.

Es inevitable entonces plantearse la siguiente pregunta: ¿existía en este ámbito espacio-temporal una forma de hechicería exclusivamente femenina, en contraposición a modelos de magia masculina? Resulta arriesgado formular una respuesta categórica. Si consultamos el cuadro nº 1 observaremos la indudable existencia de algunas formas de magia en la que los únicos oficiantes son varones; es el caso de la nigromancia, astrología, expulsión de demonios, indemnidad ante peligros o multiplicación mágica, mientras que por el contrario actividades hechiceriles como desplazamientos desmesurados, visión de sucesos a gran distancia, apariciones insólitas, hechizos para conseguir la fecundidad, o tener relación directa con el

demonio, aparecen realizadas exclusivamente por mujeres. Pero dada la limitación de la población analizada, no es posible elevar esos datos a la categoría de conclusión general, salvo en casos muy concretos. Astrología y nigromancia fueron, sin duda, actividades masculinas, ya que requerían una amplia formación cultural que no estaba al alcance de la inmensa mayoría de las mujeres de la época. La primera, incluso, presenta caracteres específicos que la apartan de la simple hechicería, presentándose como un saber científico, reconocido como tal en la existencia de una Facultad o Escuela dedicada a esta materia establecida en Valencia desde el siglo XVI. También la expulsión de demonios queda reservada a los varones por razones obvias, en cuanto que únicamente los sacerdotes podían aplicar el ritual exorcista propio de la Iglesia Católica.

Si no es posible afirmar de manera determinante la realidad de una magia femenina contrapuesta a la masculina, existe, no obstante, un significativo predominio de la mujer en gran parte de los tipos de hechicería practicados. Volviendo de nuevo al cuadro nº 1 podemos comprobar cómo es preferentemente ella quien desvela los misterios ocultos (adivinación), se ocupa de los problemas sentimentales de la comunidad (rituales amorios), devuelve la salud a los enfermos (curanderismo), dispensa paz, salud y dicha, pero por otro lado provoca toda clase de daños (maleficio) y es acusada de bruja y, por consiguiente, de tener pacto con el demonio. Es cierto que le invoca y se sirve de él para conseguir sus fines, pero también se somete a su dominio, lo venera en el "sabbat" (7) y en ocasiones, llega a ofrecerle uno de sus miembros, como Ana M<sup>a</sup> García, alias la Lobera, juzgada en Toledo en 1648, a quien el diablo se le apareció en figura de un hombre negro con cuernos a los lados de la frente, que *"la asio del brazo derecho y la echo en el suelo... y le dixo si le ofrezia aquel brazo, y esta de miedo le dixo que se le ofrezia, y el la bolbio a dezir que bien sabia que aquel brazo era suio que no se olvidasse dello"* (8).

Cuantitativamente, al menos, el hombre ejerce la hechicería en menor medida, con matices más intelectuales (astrología) y prácticos (búsqueda de tesoros,

encomendar ganados perdidos), y en su relación con el demonio se presenta como factor dominante, capaz de expulsarlo del cuerpo de los posesos (9), o de someterlo y utilizarlo en beneficio propio en forma de demonio familiar (10).

Estas diferencias se acentúan en el ejercicio de determinadas formas de magia, en las que aún tratándose del mismo sistema, la técnica varía en relación con el oficiante. Es lo que ocurre en los sistemas adivinatorios, en los que se pueden establecer de manera prácticamente general, técnicas femeninas en oposición a las usadas por los adivinos.

Las mujeres, como podemos ver en el capítulo correspondiente, usan como materia adivinatoria granos de cereal (cebada), legumbres (habas), utensilios del ajuar doméstico (escudillas, sartenes, cedazos, tijeras), objetos religiosos (rosario), palmos, proverbios, etc. que en ningún caso aparecen empleados por oficiantes varones. Estos, por su parte, se decantan por otros métodos para el conocimiento de cosas ocultas: redomas con agua, pentáculos, espejos, tiras de papel escritas, y se dedican a la práctica de la geomancia, la quiromancia, y, en especial, de la astrología, si bien ya hemos hecho notar que esta última se aparta del estricto concepto de hechicería, técnicas todas ellas de las que están ausentes las mujeres en todos los casos que hemos estudiado. Como única excepción cabría señalar el uso de las cartas de la baraja como soporte adivinatorio, que si bien emplean únicamente mujeres, en algún caso aluden a un varón como iniciador y maestro de quien aprendieron el manejo de los naipes (11).

Sería interesante profundizar en la dicotomía magia masculina/magia femenina, pero habría que analizar detenidamente para ello todas y cada una de las actividades hechiceriles que se recogen en los expedientes del Santo Tribunal, lo que haría este trabajo interminable. Así pues, nos limitamos a esbozar el tema, que puede ser objeto de un estudio posterior.

## 2) Distribución por grupos de edad.

Como señalábamos al principio, esta es una de las variables demográficas que mayores dificultades presenta en orden a realizar un estudio serio de la población hechiceril de la época. Con demasiada frecuencia los expedientes inquisitoriales no especifican la edad de los encausados y, cuando lo hacen, los datos pueden no ser exactos, sino sólo aproximados. La expresión "más, menos" suele acompañar a la edad de un procesado, por lo que es preciso tener en cuenta que en esos casos la oscilación puede ser de unos cinco años. A veces, ni siquiera aparece una cifra, sino expresiones ambiguas, como "mozo" (12), persona "vieja" (13), o alguien "ya cano" (14). Para no tener que prescindir de estas referencias siempre significativas, hemos asimilado la condición de "mozo" a la de un joven comprendido en el grupo de edad de 20 a 29 años, la persona canosa entre los 50 a 59 y situado al "viejo" entre los mayores de 60 años.

En la documentación manejada sólo aparece un hechicero menor de 20 años, que es, en este caso, una mujer (15). Siguiendo la pauta marcada por Jean-Pierre Dedieu (16), hemos establecido los grupos de edades a partir de esa edad inicial, separados por intervalos de 10 años, de la siguiente forma:

	HOMBRES	MUJERES
Menos de 20 años . . . . .	0	1
20 a 29 años . . . . .	3	21
30 a 39 años . . . . .	3	17
40 a 49 años . . . . .	6	20
50 a 59 años . . . . .	5	9
60 a 69 años . . . . .	3	5
70 y más . . . . .	1	0
No consta . . . . .	19	60

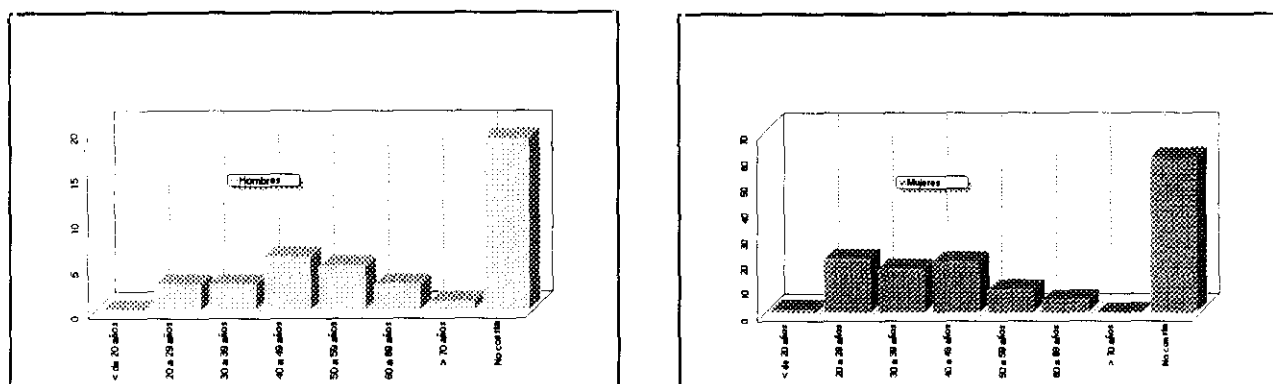


Gráfico nº 2

El análisis comparativo de los datos, como refleja el gráfico nº 2, indica una más temprana iniciación a la magia en las mujeres que en los hombres. Estos desarrollan su actividad con preferencia en la edad madura (40 a 60 años), a partir de la cual declina el número de practicantes de la hechicería. En el grupo femenino, las cifras relativas a oficiantes jóvenes (entre 20 y 30 años) casi igualan al de mujeres maduras (de 40 a 50 años) y todavía se mantienen con fuerza en la década siguiente (hasta los 60 años) para descender significativamente después de esa edad. Todo parece indicar la existencia de dos momentos propicios a la práctica de la magia en el mundo femenino de la época. El primero corresponde a la iniciación juvenil, favorecido quizás, por el deseo de las muchachas de conocer su futuro sentimental, que las impulsaría a consultar personalmente a alguno de los sistemas de adivinación. El segundo, más tardío, culmina a partir de los 40 años, y los móviles que llevarían a las mujeres a desarrollar tal actividad serían bastante más prosaicos; probablemente, la necesidad de subsistir, en una edad en la que, dada la esperanza de vida de la época, muchas de ellas serían ya viudas, las obligaría a dedicarse a la magia como medio de vida principal o secundario, según confesión de algunas procesadas (17).

## 3) Estado civil.

Tampoco en este apartado disponemos de los datos correspondiente a la totalidad de los encausados. Los que figuran en la documentación analizada son los siguientes:

	HOMBRES	MUJERES
Solteros . . . . .	9	9
Casados . . . . .	9	62
Viudos . . . . .	1	28
No consta . . . . .	21	34

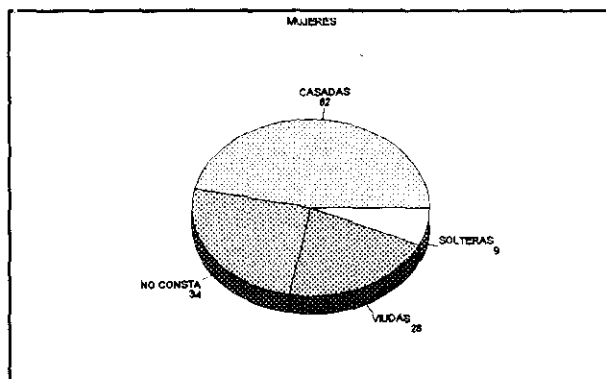
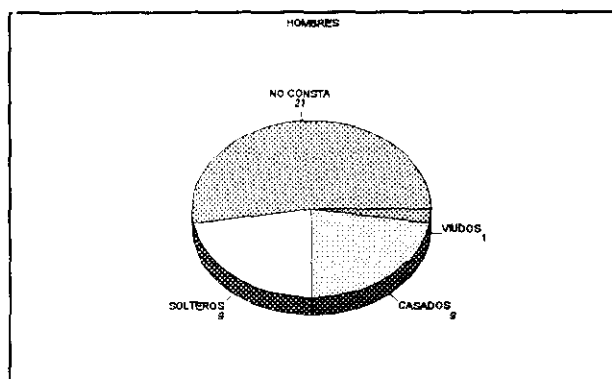


Gráfico nº 3

El porcentaje de personas de las que este dato no aparece especificado es muy elevado, por lo que no es posible extraer conclusiones generales. Sin embargo, se puede observar una equiparación numérica entre hechiceros solteros y casados, mientras que en el grupo femenino hay un evidente dominio de las mujeres casadas y viudas, lo que parece tener relación con los grupos de edades, como indicamos en el epígrafe anterior. Su representación queda reflejada en el gráfico nº 3.

#### 4) Clasificación socio-profesional.

Si tenemos en cuenta que la mayoría de los procesados por hechicería eran mujeres, nos encontramos ante un verdadero vacío documental en lo que se refiere al estudio de la actividad económica que desarrollaban. Y es que, como es sabido, hasta una época muy reciente la única actividad laboral que ejercían la inmensa mayoría de las mujeres se reducía al cumplimiento de sus obligaciones familiares. Para subsanar el grave obstáculo que tal laguna informativa supone, hemos acudido al recurso de considerar la situación socio-económica de la mujer en función de la que tuvieran el marido o el padre, ya que la falta de autonomía femenina en la época estudiada resulta obvia.

Hemos podido establecer así una clasificación socio-profesional que, a pesar de estar afectada por las limitaciones documentales ya señaladas, permite distinguir las siguientes categorías:



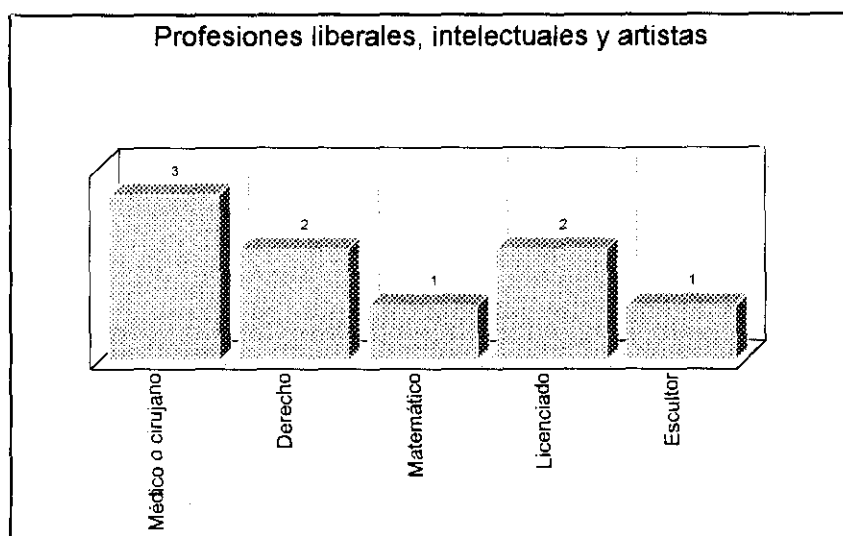


Gráfico nº 5

Profesiones liberales, intelectuales y artistas

Médico o cirujano	3
Derecho	2
Matemático	1
Licenciado	2
Escultor	1

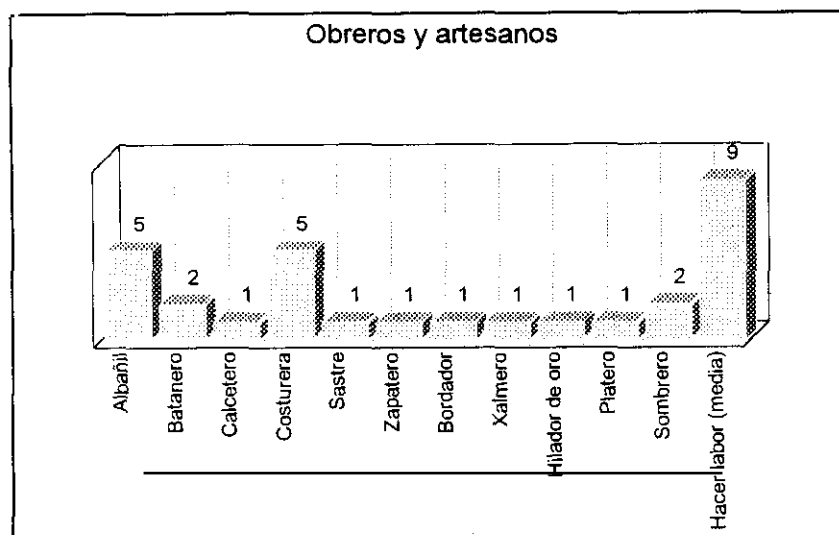


Gráfico nº 4

**Obreros y artesanos**

Albañil	5
Batanero	2
Calcetero	1
Costurera	5
Sastre	1
Zapatero	1
Bordador	1
Xalmero	1
Hilador de oro	1
Platero	1
Sombrero	2
Hacer labor (media)	9

Agricultores y pastores	4
-------------------------	---

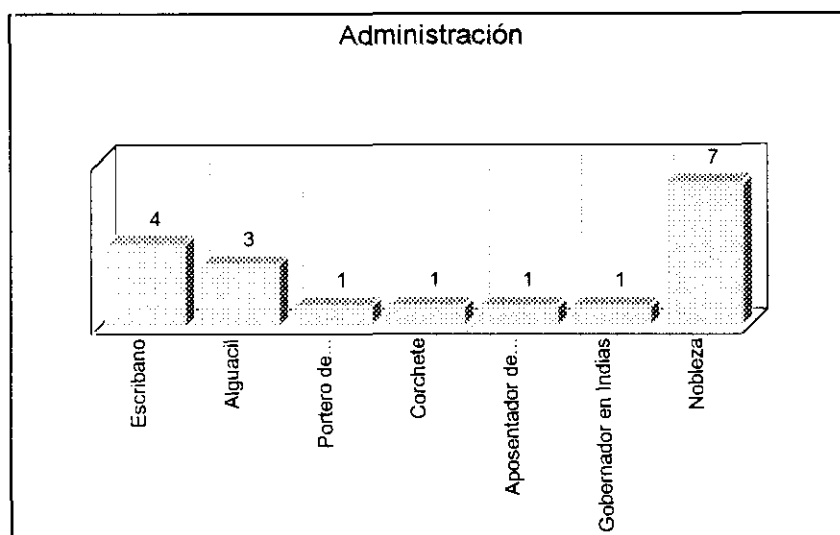


Gráfico nº 6

**Administración**

Escribano	4
Alguacil	3
Portero de vara de la villa	1
Corchete	1
Aposentador de Caminos de Su Majestad	1
Gobernador en Indias	1
Nobleza	7

Clérigos y religiosos	9
-----------------------	---

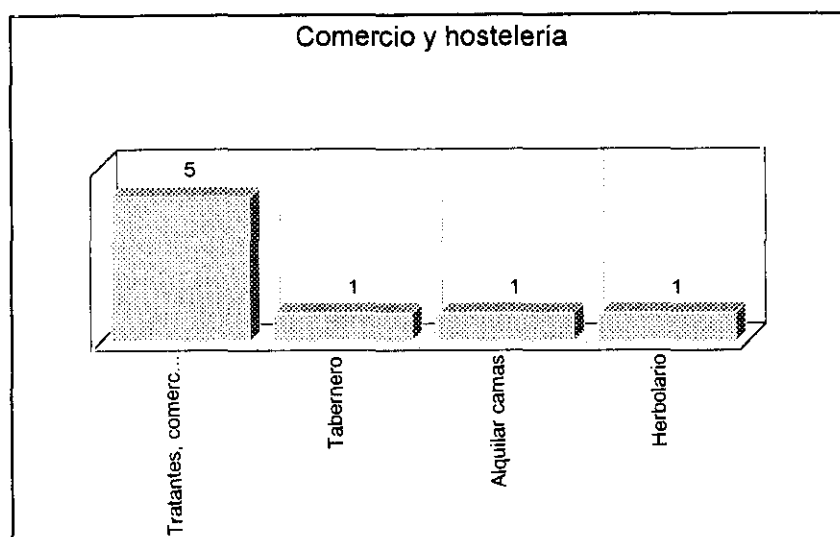


Gráfico nº 7

**Comercio y hostelería**

Tratantes, comerciantes y mercaderes	5
Tabernero	1
Alquilar camas	1
Herbolario	1

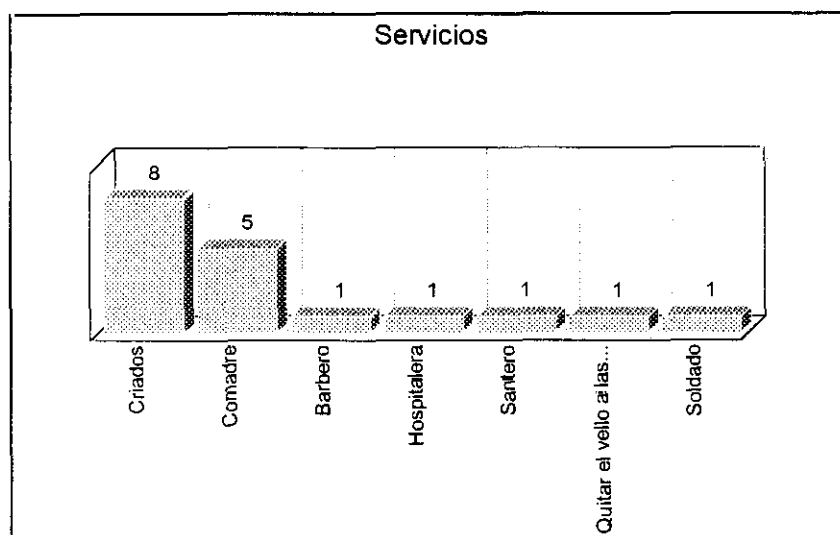


Gráfico nº 8

**Servicios**

Criados	8
Comadre	5
Barbero	1
Hospitalera	1
Santero	1
Quitar el vello a las mujeres	1
Soldado	1

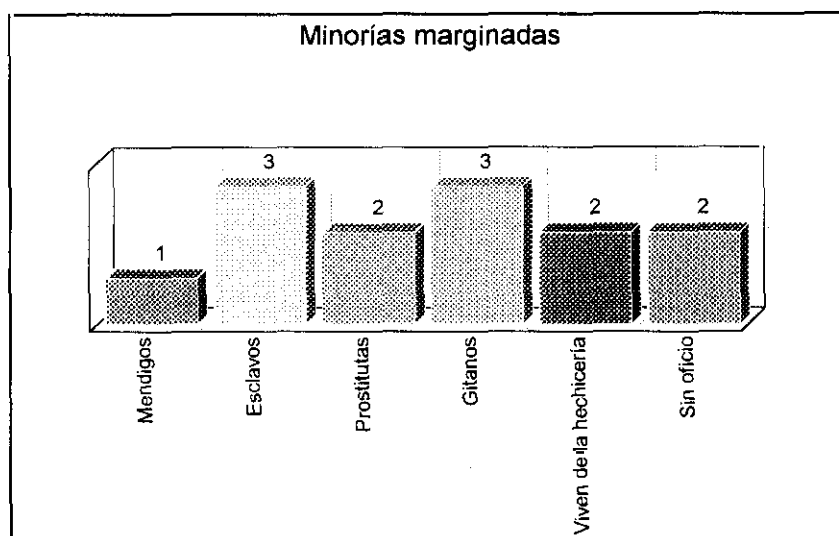


Gráfico nº 9

**Minorías marginadas**

Mendigos	1
Esclavos	3
Prostitutas	2
Gitanos	3
Viven de la hechicería	2
Sin oficio	2

No consta	64
-----------	----

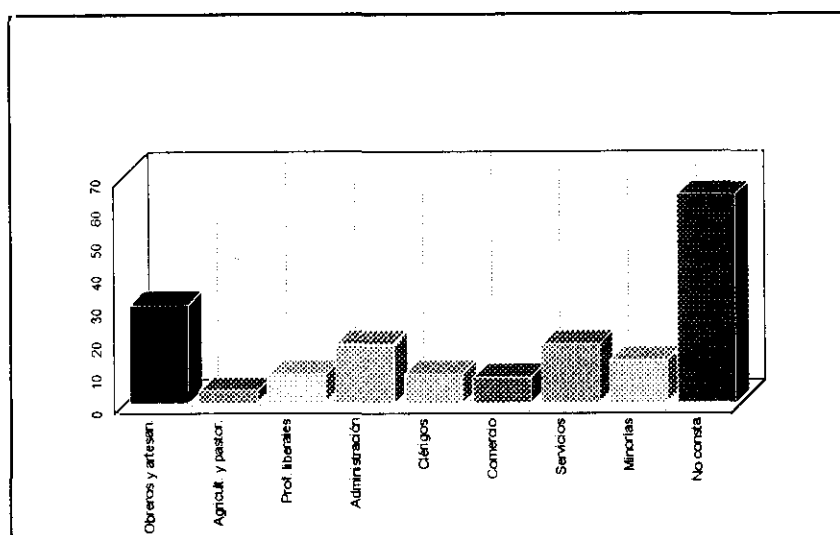


Gráfico n° 10

Del análisis de este gráfico se desprende la conclusión de que en el espacio y tiempo objeto de este estudio, la hechicería como fenómeno social afectaba a todos los estamentos, con especial incidencia entre las clases medias y bajas de las ciudades.

Los clérigos procesados por hechicería son acusados de curaciones supersticiosas (18), de intentar hallar tesoros con intervención del demonio (19), de ser astrólogos (20) o nigromantes (21), de tener familiar (22) o de ser simplemente adivinos (23).

Es menor la representación de las clases privilegiadas laicas. El acusado de mayor rango que hemos encontrado era poseedor de un mayorazgo y estaba implicado en el intento de buscar tesoros con ayuda de los demonios (24).

El grupo mejor representado, como acabamos de señalar, está constituido por las clases medias de villas y ciudades: mujeres de artesanos en sus distintas ramas (textiles, orfebres), funcionarios de la administración local y estatal (escribanos, alguaciles, corchetes), profesiones liberales (médicos, cirujanos, abogados), comerciantes y personas dedicadas a pequeños negocios de hostelería (taberneros, alquiler de camas), así como por aquellos que ejercen oficios que les adscriben al proletariado (servicio doméstico, partera, barbero, santero, hospitalera).

Es pequeño, en cambio, el número de individuos pertenecientes a capas marginadas de la sociedad (mendigos, esclavos, prostitutas, gitanos) y todavía son menos los trabajadores del campo (agricultores y pastores) vinculados a cuestiones de hechicería.

La conclusión parece evidente. En mayor o menor medida, todos los estratos sociales participan de la misma mentalidad: la creencia, como afirma Jean-Pierre Dedieu, en fuerzas invisibles, capaces de provocar la enfermedad y la desgracia, o de destruir el mal y restaurar la salud. Es algo que trasciende los límites de las clases sociales y determina el carácter omnipresente de la magia en la sociedad de la época (25).



Cuadro nº 1.

## MAGIA MASCULINA/FEMENINA.

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
1 Leg. 82.14 II	Adivinación		+
2 Leg. 91.6 III	Causar daño	+	
3 Leg. 82.22 IV	Curaciones	+	
4 Leg. 84.1 V	Adivinación Amatorios Curaciones	+	
5 Leg. 82.2 VI I	Nigromancia		+
6 Leg. 82.2 VI II	Adivinación	+	
7 Leg. 82.2 VI III	Nigromancia Adivinación		+
8 Leg. 82.18 VII	Curaciones Expulsión demonios		+
9 Leg. 82.1 VIII	Adivinación Amatorios	+	
10 Leg. 82.3 IX	Adivinación	+	
11 Leg. 82.3 IX II	Adivinación	+	
12 Leg. 82.3 IX III	Maleficio	+	
13 Leg. 82.6 X	Adivinación	+	
14 Leg. 82.8 XI	Curaciones	+	
15 Leg. 82.23 XII	Amatorios	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
16 Leg. 82.23 XII II	Amatorios	+	
17 Leg. 82.23 XII III	Amatorios	+	
18 Leg. 82.23 XII IV	Amatorios	+	
19 Leg. 82.23. XII V	Curaciones Regreso ausentes Desenjar	+	
20 Leg. 82.26 XIII	Adivinación Regreso ausentes Paz y salud	+	
21 Leg. 82. 27 XIV	Curaciones Adivinación Amatorios Maleficio	+	
22 Leg. 83. 4 XV	Maleficio Curaciones Desplazam. desmesurados	+	
23 Leg. 83. 10 XVI	Maleficio Adivinación Amatorios Económicos Evadir Justicia	+	
24 Leg. 83.11 XVII	Adivinación Oración	+	
25 Leg. 83.13 XVIII	Adivinación Amatorios	+	
26 Leg. 85.1 XXV	Adivinación Hechizos Tener dicha	+	
27 Leg. 84.5 XXI	Amatorios	+	
28 Leg. 84.6 XXII	Encomendar ganados perdidos		+
29 Leg. 84.7 XXIII	Adivinación Amatorios Tener paz	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
30 Leg. 84.11 XXIV	Amatorios	+	
31 Leg. 84.11 XXIV II	Amatorios	+	
32 Leg. 88.2 XXX	Adivinación Amatorios	+	
33 Leg. 88.3 XXXI	Familiar Proposiciones heréticas		+
34 Leg. 88.4 XXXII	Curaciones	+	
35 Leg. 88.4 XXXII II	Curaciones	+	
36 Leg. 88.4 XXXII III	Curaciones	+	
37 Leg. 88.4 XXXII IV	Curaciones	+	
38 Leg. 88.4 XXXII V	Curación		+
39 Leg. 88.4 XXXII VI	Profilaxis enfermedad	+	
40 Leg. 88.4 XXXII VII	Encomendar ganado perdido	+	
41 Leg. 88.4 XXXII VIII	Encomendar		+
42 Leg. 88.4 XXXII IX	Familiares		+
43 Leg. 88.4 XXXII X	Encomendar ganado perdido		+
44 Leg. 88.4 XXXII XI	Curaciones		+
45 Leg. 88.4 XXXII XII	Curaciones	+	
46 Leg. 88.4 XXXII XIII	Curaciones	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
47 Leg. 88.4 XXXII XIV	Curaciones	+	
48 Leg. 88.4 XXXII XV	Curación	+	
49 Leg. 88.4 XXXII XVI	Curación	+	
50 Leg. 88.4 XXXII - XVII	Curación		+
51 Leg. 88.4 XXXII-XVIII	Curación	+	
52 Leg. 88.4 XXXII XIX	Encomendar ganado perdido		+
53 Leg. 88.4 XXXII XX	Encomendar ganados		+
54 Leg. 88.17 XXXIII	Buscar tesoros con invocación de demonios Familiar Adivinación		+
55 Leg. 92.11 XXXIV	Predicciones		+
56 Leg. 92.1 XXXV	Buscar tesoros con invocación de demonios		+
57 Leg. 92.4 XXXVII	Adivinación Amatorios	+	
58 Leg. 92.7 XXXVIII	Adivinación Amatorios	+	
59 Leg. 92.8 XL	Maleficio Adivinación Amatorios Curación Aparición insólita	+	
60 Leg. 86.17 LVIII	Encantar lobos Apariciones del demonio	+	
61 Leg. 86. 11 LIX	Curación enfermedades. Encontrar cosas	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
62 Leg. 86.22 LX	Maleficio Tener dicha Fecundidad	+	
63 Leg. 86.19 LXI	Maleficio		+
64 Leg. 93.15 LXII	Adivinación Amatorios Tener paz	+	
65 Leg. 89.6 LXII bis	Averiguar sobre cosas robadas	+	
66 Leg. 89.2 LXIII	Astrología Nigromancia		+
67 Leg. 86.24 LXIV	Curaciones		+
68 Leg. 93.14 LXV	Adivinación Amatorios	+	
69 Leg. 93.12 LXVI	Astrología Quiromancia		+
70 Leg. 93.16 LXVII	Curación Adivinaciones Amatorios	+	
71 Leg. 96.9 LXVIII	Adivinaciones Amatorios	+	
72 Leg. 85.2 XXVI	Buscar tesoros con invocación de demonios		+
73 Leg. 85.3 XXVII	Curaciones Amatorios Adivinación Encomendar	+	
74 Leg. 87.13 XXVIII	Maleficio-Brujería Adivinaciones Tener ventura Amatorios	+	
75 Leg. 87.13 XXVIII II	Adivinación Amatorios	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
76 Leg. 92.12 XXXVI	Adivinación	+	
77 Leg. 92.12 XXXVI II	Amatorios	+	
78 Leg. 92.12 XXXVI III	Amatorios Visión a distancia Suerte Librarse de la justicia	+	
79 Leg. 92.12 XXXVI IV	Amatorios Económicos	+	
80 Leg. 92.12 XXXVI V	Adivinación Curaciones Amatorios	+	
81 Leg. 92.12 XXXVI VI	Amatorios	+	
82 Leg. 92.12 XXXVI VII	Adivinación Amatorios	+	
83 Leg. 92.6 XXXIX	Amatorios Adivinación	+	
84 Leg. 94.8 XLI	Amatorios Hallar cosas perdidas Para matar	+	
85 Leg. 94.10 XLII	Astrología Adivinación (redomas)		+
86 Leg. 84.4 XX	Adivinación (redomas)		+
87 Leg. 94.10 XLII II	Adivinación (redomas) (Cómplice)		+
88 Leg. 94.2 XLIV	Astrología Amatorios		+
89 Leg. 84.9 XLVI	Curaciones	+	
90 Leg. 91.10 XLVII	Adivinación Maleficio Amatorios	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
91 Leg. 85.13 XLVIII	Brujería (aquelarre) Maleficio	+	
92 Leg. 88.15 XLIX	Maleficio	+	
93 Leg. 88.15 XLIX II	Complicidad con la anterior	+	
94 Leg. 86.6 L	Adivinación Sahumerio	+	
95 Leg. 86.7 LI	Adivinación	+	
96 Leg. 86.8 LII	Familiar		+
97 Leg. 86.9 LIII	Adivinación Amatorios Maleficio	+	
98 Leg. 97.2 LIV	Adivinación Sahumerio Sueños	+	
99 Leg. 97.3 LV	Adivinación Amatorios	+	
100 Leg. 97.4. LVI	Adivinación Amatorios	+	
101 Leg. 93.13 LVII	Adivinación Amatorios	+	
102 Leg. 87.4 LXX	Adivinación Tener ventura, etc.	+	
103 Leg. 87.6 LXXI	Adivinación Hechizos y conjuros Oraciones	+	
104 Leg. 90.12 LXXII	Causar daños con hechizos. Adivinación. Amatorios	+	
105 Leg. 96.4 LXIX	Desencantar tesoros Adivinación (redomas)		+

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
106 Leg. 85.2 XXVI II	Buscar tesoros con invocación demonios. Adivinación (espejo, pentáculos)		+
107 Leg. 85.3 XXVII II	Curaciones. Hacer venir a alguien. Causar daño.	+	
108 Leg. 85.3 XXVII III	Adivinación	+	
109 Leg. 92.12 XXXVI VIII	Curaciones	+	
110 Leg. 92.12 XXXVI IX	Adivinación	+	
111 Leg. 92.12 XXXVI X	Adivinación. Evitar y remediar males.		+
112 Leg. 92.12 XXXVI XI	Amatorios.		+
113 Leg. 92.12 XXXVI XII	Adivinación. Amatorios.	+	
114 Leg. 92.12 XXXVI XIII	Amatorios.	+	
115 Leg. 92.12 XXXVI XIV	Adivinación	+	
116 Leg. 92.12 XXXVI XV	Amatorios	+	
117 Leg. 92.12 XXXVI XVI	Adivinación Amatorios	+	
118 Leg. 92.12 XXXVI XVII	Amatorios	+	
119 Leg. 92.12 XXXVI XVIII	Hallar tesoros	+	



Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
120 Leg. 92.12 XXXVI XIX	Amatorios	+	
121 Leg. 92.12 XXXVI XX	Amatorios	+	
122 Leg. 92.12 XXXVI XXI	Amatorios	+	
123 Leg. 84.11 XXIV III	Amatorios	+	
124 Leg. 88.17 XXXIII II	Buscar tesoros Adivinación		+
125 Leg. 92.7 XXXVIII II	Adivinación Amatorios.	+	
126 Leg. 92.7 XXXVIII III	Adivinación. Amatorios.	+	
127 Leg. 92.8 XLII	Adivinación Amatorios. Sahumerio	+	
128 Leg. 86.9 LIII II	Amatorios.	+	
129 Leg. 86.9 LIII III	Amatorios.	+	
130 Leg. 90.9 LXXIII	Adivinaciones. Amatorios. Deshacer hechizos.	+	
131 Leg. 90.9 LXXIII II	Adivinación. Amatorios. Deshacer hechizos.	+	
132 Leg. 92.21 LXXIV	Amatorios. Maleficio. Hallar cosas perdidas.	+	
133 Leg. 92.15 LXXV	Adivinación. Amatorios. Suerte.	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
134 Leg. 92.18 LXXVI	Adivinación. Amatorios. Maleficio.	+	
135 Leg. 92.18 LXXVI II	Amatorios. Maleficio. Tener ventura.	+	
136 Leg. 92.18 LXXVI III	Adivinación. Amatorios. Familiar. Tener suerte. Desplazamientos desmesurados	+	
137 Leg. 92.18 LXXVI IV	Adivinación.	+	
138 Leg. 92.18 LXXVI V	Adivinación.	+	
139 Leg. 92.18 LXXVI VI	Adivinación.		+
140 Leg. 92.18 LXXVI VII	Llamar a los demonios.	+	
141 Leg. 92.18 LXXVI VIII	Adivinación.	+	
142 Leg. 92.22 LXXVII	Curaciones.	+	
143 Leg. 95.12 LXXVIII	Adivinación. Amatorios. Curaciones. Maleficio.	+	
144 Leg. 95.17 LXXIX	Adivinación. Amatorios. Deshechizar	+	
145 Leg. 95.17 LXXIX II	Adivinación.	+	
146 Leg. 89.15 LXXX	Curaciones Maleficio. Relación con el diablo.	+	
147 Leg. 89.18 LXXXI	Amatorios	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
148 Leg. 89.18 LXXXI II	Amatorios.	+	
149 Leg. 91.4 LXXXII	Geomancia		+
150 Leg. 87.17 LXXXIII	Adivinación. Amatorios. Premonición.	+	
151 Leg. 94.11 LXXXIV	Adivinación. Amatorios. Maleficio.	+	
152 Leg. 94.12 LXXXV	Adivinación. Amatorios.	+	
153 Leg. 89.12 LXXXVII	Adivinación. Tener ventura.	+	
154 Leg. 89.12 LXXXVII II	Adivinación.	+	
155 Leg. 89.12 LXXXVII III	Adivinación.	+	
156 Leg. 87.18 LXXXVIII	Encomendar ganados.		+
157 Leg. 87.5 XC	Maleficio.	+	
158 Leg. 89.16 LXXXIX	Curaciones.	+	
159 Leg. 90.8 XCI	Maleficio.	+	
160 Leg. 83.10 XVI II	Adivinación. Amatorios.	+	
161 Leg. 83.10 XVI III	Curaciones. Amatorios.		+
162 Leg. 83.10 XVI IV	Adivinación. Espejo (enseñar lo que quiere).	+	

Hechicero	Actividad mágica	Mujer	Hombre
163 Leg. 83.10 XVI V	Astrología. Adivinación. Hechizar. Hacer ver ausentes.		+
164 Leg. 83.10 XVI VI	Maleficio. Tener ventura.	+	
165 Leg. 83.10 XVI VII	Adivinación.	+	
166 Leg. 83.10 XVI VIII	Maleficio.	+	
167 Leg. 83.10 XVI IX	Adivinación.	+	
168 Leg. 93.15 LXII II	Adivinación.	+	
169 Leg. 92.6 XXXIX II	Adivinación.	+	
170 Leg. 89.16 XCII	Amatorios.	+	
171 Leg. 87.16 XCIII	Encomendar Multiplicación mágica. Amatorios.		+
172 Leg. 89.13.XCIV	Amatorios. Profiláctico (evitar el mal).	+	
173 Leg. 96.10 XCVI	Adivinación. Indemnidad ante peligros. Familiar. Curaciones. Amatorios. Ganar en el juego.		+

## NOTAS

- 1) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 346-348
- 2) Domínguez Ortiz, 1981<sub>a</sub>, Vol. III, 348-349
- 3) Dedieu, 1989, 24-25
- 4) Cuevas Torressano, 1980, 54-55
- 5) Palou, 1957, 18-23
- 6) Caro Baroja, 1968, 189. citado por Cuevas Torressano, 1980, 55
- 7) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85.13
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86.17
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.18
- 10) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.17
- 11) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93.14
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.16
- 13) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.4
- 14) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.14
- 15) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93.13
- 16) Dedieu, 1989, 258
- 17) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10
- 18) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.18
- 19) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.1
- 20) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93.10
- 21) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.2
- 22) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86.8
- 23) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.12
- 24) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85.2
- 25) Dedieu, 1989, 309-310

## **2.2. Formación del hechicero. Vías de acceso a sus conocimientos mágicos.**

El oficio hechiceril precisa de un cierto grado de preparación técnica, exige unos conocimientos previos que permitan al oficiante ejercer su actividad con una mínima garantía de éxito. Se plantea entonces la cuestión de cómo llega el hechicero a alcanzar su sabiduría y cuáles son los medios de que se sirve para ello.

Al tratar de la bruja medieval, Cardini se pregunta si tiene su origen en la enseñanza de una "maestra", o si es producto del linaje, en cuanto hija de bruja o de cópula demoníaca (1). Tal disyuntiva parece supérflua en el caso de la hechicería toledana del período que estamos estudiando.

Como observa Cohn, la hechicería se refiere comúnmente a una técnica: el uso acompañado de oraciones o gestos, de sustancias u objetos que se cree proporcionan a quien las utiliza un poder sobrenatural. La raíz de la brujería se encontraría, en cambio, en la propia persona, ya que la bruja aparece imbuida de un poder destructivo (2). Es decir, la bruja nace, mientras que la hechicera es el resultado de un aprendizaje que está al alcance de la mayoría de las personas. Y es, precisamente, esta enseñanza lo que recogen en ocasiones los expedientes inquisitoriales.

No siempre tuvieron interés los inquisidores en conocer los caminos seguidos por los acusados para dominar sus técnicas, pero cuando formulan explícitamente la pregunta, la respuesta es siempre la misma; aprendieron de otra persona que actúa como maestra de iniciación a la magia.

En el cuadro nº 2 se recogen las fuentes de donde emanan los conocimientos que contribuyen a la formación del hechicero. Se trata de diversos grupos sociales que asumen la función del magisterio mágico y utilizan como vehículo la transmisión oral. Esta es la vía prácticamente exclusiva de aprendizaje de las hechiceras que,

como veremos, reciben información técnica de familiares, amigos, criados y otros grupos a los que se hallan vinculadas de alguna forma.

Cuando se trata de hechiceros varones, el medio de iniciación a la magia puede ser el mismo (tradición oral), pero también utilizan obras escritas especializadas. Así se aprecia en el proceso celebrado en Madrid, en 1630, contra D. Cristóbal Chirinos Manrique y sus compañeros, empeñados en la búsqueda de un tesoro con la colaboración de los demonios, siguiendo literalmente las instrucciones de la Clavícula Salomonis, el libro de Cornelio Agripa, el de Gerónimo Agripa y otros libros del arte de nigromancia (3). Los astrólogos utilizan obras de consulta para "alzar figura", e incluso aprenden la materia en centros oficiales, como D. Juan Piquer, que había estudiado Matemática y Judicaria en la Universidad de Valencia (4).

El entorno social en el que el aprendiz se mueve, juega un importante papel en la transmisión del saber mágico. Es ahí, entre amigos y conocidos, donde se verifica principalmente el trasvase de conocimientos y, en algunos casos, si el aprendizaje resulta satisfactorio, el discípulo puede pasar a ocupar el puesto vacante al faltar el maestro. Como ejemplo, citamos el caso de María López, vecina de Villaharta, junto a Escalona, que aprendió a curar de Inés González, una vieja de la misma localidad y, al morir ésta, quedó en su lugar (5).

Las gitanas figuran como uno de los grupos sociales más activos en la transferencia de determinados saberes mágicos (rituales amatorios y de adivinación), aunque parecen ejercer esta función de forma esporádica. Con frecuencia se las cita como grupo genérico con la frase "*se lo enseñó una gitana*" (6), lo que unido a su carencia de domicilio fijo, les permitiría mayor capacidad de maniobra frente a la trama burocrática del Tribunal.

Forasteros y personas innominadas aparecen a veces como iniciadores mágicos, a los cuales se alude con expresiones vagas, del tipo "*una mujer que se fue*

a Córdoba" (7), "*un hombre que no sabe el nombre*" (8), etc., lo que puede indicar una estrategia del acusado para evitar la delación de sus cómplices. Ello no excluye, naturalmente, que en determinados casos, los conocimientos técnicos del hechicero procedieran, en efecto, de transeúntes o gitanas.

También algunos religiosos de uno y otro sexo aparecen en posesión de una sabiduría hechiceril que transmiten de forma consciente y voluntaria, o simplemente al realizar rituales mágicos en presencia de personas no iniciadas.

Los clérigos enseñan a curar enfermedades naturales (9), o causadas por hechizos (10), así como algún sistema específico de adivinación. El herbolario francés Juan Comba afirmaba haber aprendido el método de las redomas con agua de un fraile del Carmen calzado, que era natural de Perpiñán y pedía limosna para su convento (11).

En el mundo de las órdenes religiosas femeninas, algunas monjas distraían su tiempo echando suertes para conocer su futuro, lo que servía de ejemplo y aprendizaje a otras mujeres que por distintas razones residían en el convento. Es el caso de Dña. María de Vargas, que en 1631, estando con algunas amigas en los Conventos de la Reina de la Vida Pobre y de Sta. Ana de Toledo, aprendió la suerte de los naipes "*viendolo hacer en los dhos monasterios a las monjas de ellos en comun*" (12). Lo mismo le sucedía a Dña Juana Garzón, vecina de Madrid, que conocía la suerte adivinatoria del huevo en recipiente con agua, porque lo había visto hacer a las monjas en el convento de S. Bernardo el Real de Burgos y sabía que lo hacía todo el mundo (13).

Centro de transmisión de conocimientos mágicos, era también el grupo familiar a través de sus componentes femeninos (madres, tías, hermanas). Pero su escasa representación en los casos que hemos estudiado, parece indicar una vez más que la condición de hechicera no es hereditaria, al contrario de lo que suele suceder en



el caso de la bruja (14). Vinculados a este grupo hogareño aparecen a veces algunos criados ejerciendo el magisterio hechiceril. Sin embargo, su reducido número permite suponer que no era esta la vía más frecuente de acceso a los conocimientos mágicos.

Existen, por tanto, diversos canales a través de los cuales el hechicero acumula su saber específico. Pero, como refleja el cuadro nº 2, el círculo inmediato formado por las personas con las que aquél mantiene una relación de amistad o de simple conocimiento, es el que ejerce con mayor frecuencia esa función iniciática.

## CUADRO Nº 2

## FORMACIÓN DEL HECHICERO. VÍAS DE ACCESO A SUS CONOCIMIENTOS MÁGICOS.

Hech.	Familiar	Conocidos y amigos	Criados	Gitanas	Forasteros	Religiosos
1 Leg. 84.1 V		+				
2 Leg. 82.3 IX	+		+			
3 Leg. 82.6 X				+		
4 Leg. 82.8 XI						+
5 Leg 83.13 XVIII		+				
6 Leg. 85.1 XXV		+				
7 Leg. 84.6 XXII		+				
8 Leg. 84.7 XXIII	+	+				
9 Leg. 92.7 XXXVIII		+				
10 Leg. 92.8 XL		+				
11 Leg. 86.17 LVIII		+				
12 Leg. 86.11 LIX		+				
13 Leg. 93.15 LXII		+		+		
14 Leg. 93.14 LXV					+	

Hech.	Familiar	Conocidos y amigos	Criados	Gitanas	Forasteros	Religiosos
15 Leg. 93.12 LXVI		+				
16 Leg. 93.16 LXVII				+	+	
17 Leg. 96.9 LXVIII			+			
18 Leg. 87.13 XXVIII		+		+		
19 Leg. 84.4 XX						+
20 Leg. 84.8 XLV		+				
21 Leg. 84.9 XLVI		+				
22 Leg. 97.2 LIV					+	
23 Leg. 97.3 LV		+				
24 Leg. 97.4 LVI					+	+
25 Leg. 93.13 LVII		+		+		
26 Leg. 87.4 LXX				+		+
27 Leg. 90.12 LXXII				+		
28 Leg. 92.15 LXXV		+				
29 Leg. 92.18 LXXVI		+				
30 Leg. 92.22 LXXVII	+					+
31 Leg. 95.12 LXXVIII		+				

Hech.	Familiar	Conocidos y amigos	Criados	Gitanas	Forasteros	Religiosos
32 Leg. 89.15 LXXX		+				
33 Leg. 89.18 LXXXI		+				
34 Leg. 94.12 LXXXV		+				
35 Leg. 83.10 XVI II					+	
36 Leg. 93.15 LXII II				+		
37 Leg. 83.10 XVI						+
38 Leg. 88.4 XXXII V		+				

## NOTAS

- 1) Cardini, 1982, 238
- 2) Cohn, 1980, 194
- 3) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85,2
- 4) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93,12
- 5) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89,15
- 6) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82,6
- 7) AHN, Inq. Toledo, Leg. 94.12
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93,14
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.8
- 10) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.22
- 11) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.4
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 97.4
- 13) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.4
- 14) Dedieu, 1989, 322

### 2.3. La clientela del hechicero.

El tipo de clientela que requiere los servicios del hechicero en cualquiera de sus funciones (adivinación, curanderismo, hechizos amatorios, de fortuna, etc.) dista mucho de ser homogéneo. Hombres y mujeres, miembros de clases privilegiadas o gentes de los estamentos más humildes acuden a él en demanda de solución a sus problemas.

De esta actitud generalizada dejaba constancia en 1552, el obispo inglés Latimer, al decir que *"muchos de nosotros cuando estamos mal o enfermos o perdemos algo, corremos de acá para allá, a hechiceros que llamamos hombres sabios... buscando ayuda y bienestar en sus manos"* (1).

La situación se mantenía en Castilla en la primera mitad del siglo XVII, como se desprende del análisis de los procesos por hechicería del Tribunal toledano en esa época.

No parece aventurado afirmar que la mayor parte de los testigos que deponen ante el Santo Tribunal por cuestiones de hechicería, tienen una relación de clientela con el acusado, independientemente de que materialicen o no su agradecimiento hacia aquél en forma de gratificación económica.

Las declaraciones de los testigos aparecen, con frecuencia, tan repletas de detalles, incluso nimios, que evidencian su presencia personal en el desarrollo del ritual mágico, que en muchos casos ellos mismos han solicitado y así lo admiten ante el requerimiento inquisitorial.

No vamos a entrar en un análisis exhaustivo del tema, pero creemos conveniente presentar algunos casos que nos permitan sostener la afirmación inicial: la clientela del hechicero/a es amplia y variada en cuanto a sus caracteres socio-económicos.

Ciertamente, existe en ella un predominio del sexo femenino, que se corresponde con la mayor presencia de la mujer como protagonista de la magia (oficiante). Pero también los hombres solicitan los servicios del hechicero, sobre todo cuando ejerce el curanderismo.

Es el caso de Gregorio de Horduña (2), que depone en el proceso que en 1645, instruye el Tribunal de Toledo contra D. Dionisio de Aybar y Borja, canónigo de la catedral de Borja (Aragón), acusado de realizar curaciones supersticiosas y de tener pacto con el demonio. Horduña tenía más de 65 años, estaba casado, era soldado reservado de la guarda española de Felipe IV y vivía en Madrid, en el barrio de Lavapiés. Había conocido al canónigo en el juego de pelota de la madrileña calle del Olmo y le había contado que padecía mal de orina. Aybar se ofreció a curarle y le dio un poco de tabaco diciendo que lo tomase, que no le haría mal porque había sido bendecido. Le dio también una yerba seca llamada *millefolium* o la turca para que, reducida a polvo, la tomase con vino y pudiese orinar. Afirmaba, por otra parte, que todo el mal procedía de los espíritus y, en consecuencia, conjuraba al enfermo con la estola, la cruz y agua bendita. Al no conseguir ninguna mejoría, la familia despidió al canónigo, que no quiso cobrar nada porque decía que no lo hacía por interés (3).

De naturaleza amatoria es el hechizo que solicita a Jusepa de Carrança, en Madrid, en 1622, D. Eugenio de Roxas y Baraona, de 22 años, camarero de D. Manuel Pimentel, hermano del conde de Benavente. La hechicera le ofreció un vinagrillo que había hecho mezclando un poco de azogue, vinagre, miera y tierra de muertos, para que rociando con él la casa de una mujer de quién andaba enamorado, se aborreciesen el uno al otro. Le cobró por el servicio 8 reales (4).

En 1625, en Alcázar de S. Juan, Bernardo Muñoz, de 25 años, acude a María de Barrera, porque le habían robado ropa por valor de más de 600 reales y ella le promete recuperarla si le paga 12 reales (5).

Los ejemplos que ilustran la existencia de una clientela masculina del hechicero/a podrían multiplicarse, pero creemos que lo expuesto evidencia suficientemente que los varones castellanos del siglo XVII no tenían reparo en utilizar la magia como remedio cuando las circunstancias les apremiaban.

La clientela femenina es amplia y ocupa diferentes niveles en la escala social. Citamos como ejemplo la de Luisa Flores, que ejercía la hechicería en Madrid y fue procesada por el Santo Oficio en 1624. Tenía 50 años, estaba casada con el francés Juan de Alexandro, vivía en la calle de la Ballesta y se ocupaba "*en trabajar a su labor para sustentarse*" (6). Oficiaba como adivinadora y a ella acudían personas de elevado rango social, como Dña. Juana de Aguilera y Lezcano, de 24 años, mujer de D. Cristobal Tenorio, ayuda de Cámara de Felipe IV y Caballero del hábito de Santiago. Antes de casarse, esta señora había solicitado de la Flores que le echara las habas para saber el estado que había de tener. Ella misma usaba otras técnicas adivinatorias por las que será procesada también por la Inquisición en 1624 (7).

Cliente de Luisa Flores, era así mismo Dña. Jusepa de Villamor, de 30 años, casada con Francisco Enrriquez de Villamor, Regidor de la villa de Madrid (8). Como es sabido, los regidores eran magistrados que en la Corona de Castilla ostentaban cargos en los municipios bajo la autoridad del alcalde. Muchas veces el cargo se convirtió en hereditario y fue desempeñado por los integrantes de la aristocracia local (9), lo que permite suponer que Dña. Jusepa de Villamor pertenecía a la pequeña nobleza. Su relación con Luisa Flores es indudablemente de clientela, puesto que solicita que le eche las habas para ver "*si se aria un negoçio y pretension q. tenia su marido*" (10).

Representante de una clase media artesana es Agustina de Aleas, de 30 años, mujer de Santiago Cavallero, de oficio cerero, que vivía en Madrid, en 1630. Acude a Juana de Prado, de 40 años, vecina de la misma ciudad, por el temor de que su hijo, de 6 años descubriera su adulterio ante su marido. Solicita de la hechicera que



el niño olvide el nombre del amante, lo que aquélla consigue dándole a beber el agua destilada de unas yerbas. Pero la amnesia se hace permanente y la madre recurre de nuevo a la hechicera, que esta vez no puede hacer nada para volver al niño a la normalidad. En ambas ocasiones, Agustina paga en metálico los servicios que le presta la mujer (11).

Por último, y como muestra de que también los miembros de los estamentos sociales inferiores utilizaban la sabiduría del hechicero, citamos a Juana Ponçe, de 46 años, que vivía en la villa de Borox, en 1628 y estaba casada con Bartolomé Martín, albañil de profesión. Recurrió a Catalina Morena, por dos veces, para que curase a su hermano, a quien alguien había hechizado, pero, a pesar de que hizo lo que le indicó la hechicera, no consiguió la curación deseada (12).

No es posible realizar aquí un estudio más profundo del tema, porque, como ya hemos señalado en otro lugar, resulta especialmente laboriosa la diferenciación entre los auténticos clientes del hechicero y aquellos testigos que únicamente se vinculan a él por lazos de simple conocimiento o de vecindad.

Sin embargo, creemos poder afirmar que del análisis general de los procesos se desprende la idea de que entre la clientela del hechicero predominaban las mujeres sobre los hombres y que aquéllas pertenecían con mayor frecuencia por matrimonio, a las clases medias urbanas.

## NOTAS

- 1) Thomas, Kheith, 1971, 177
- 2) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.18 VII
- 3) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.18.VII
- 4) AHN, Inq. Toledo. Leg. 83.10. XVI
- 5) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.23. XII
- 6) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.3. IX II
- 7) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.3. IX
- 8) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.3. IX
- 9) Chordá, F. y otros, 1987, 277
- 10) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82.3. IX
- 11) AHN, Inq. Toledo. Leg. 93.16. LXVII
- 12) AHN, Inq. Toledo. Leg. 92.8 XL

### III) LA PRÁCTICA DE LA HECHICERÍA: LOS PODERES DEL HECHICERO.

El hechicero dispone de todo un abanico de facultades que le permiten ejercer una actividad mágico-funcional amplia y pluriforme, que no excluye la especialización, en determinados casos, en alguna forma particular de magia (adivinos, curanderos, ensalmadores, etc.). Establecemos a continuación un registro de sus poderes, tomando como base aquellos casos concretos en que la potencia hechiceril queda de manifiesto. No pretendemos realizar aquí un tratamiento profundo del tema, por lo que nos limitamos a dejar constancia de las facultades mágicas del hechicero, que le presentan a los ojos de sus coetáneos como un ser diferente al que se respeta y, en algunos casos, se teme.

#### **Magia amatoria.**

Es uno de los principales motivos que inducen a la clientela a acudir a la hechicera, y lo decimos en femenino porque en este caso la oficiante es, casi exclusivamente, una mujer. Es ella quien puede solucionar cualquier tipo de inquietud amorosa poniendo en juego toda su capacidad mágica y sus conocimientos técnicos de la materia, en provecho de sus clientes o en el suyo propio para:

##### **a) Hacer venir al enamorado.**

En Madrid, en 1610, María de Ocaña, mujer viuda, de 36 años, decía varias oraciones para hacer venir a la persona que quería, siendo la de S. Erasmo la que, según confiesa, resultaba realmente eficaz ya que "*por ella alcanzaua el hombre q. desseaua*" (1). Cuando la recitaba, se ponía arrodillada o de pechos a la ventana, con una imagen de S. Erasmo en la mano, a la que había hecho un agujero en el ombligo por donde sacaba un hilo de un ovillo que tenía dentro; ponía también un limón o naranja encima de un bufetillo y le daba puñaladas con un cuchillo mientras decía: "*S<sup>or</sup> S<sup>t</sup> herasmo yo conjuro a fulano con la madre q. le pario y con el padre q. le hizo*

y con el día en q. nació y con el día en q. le xpianaron y con la mesa en q. come y con la cama en que duerme. Por las calles en q. anda y por todo lo que aquel hombre había aquel día q. le truxese el S<sup>to</sup> a fulano por quien había la dha oración y a cada cosa de las dhas arriua q. esta decía nombra a S<sup>t</sup> herasmo y al cauo de la dha oración reçaúa un rossario de auemarias y paternoster y dho el rosario deçia s<sup>or</sup> s<sup>t</sup> herasmo por aquellos martirios q. aueys pass<sup>do</sup> os offrezco este rossario y os pido q. me traygays a fulano". A veces le ofrecía misas y las hacía decir, porque le parecía que el hombre venía y que aquella oración era la verdad (2).

Diferente ceremonial usaba en Toledo, en 1637, Isabel Bautista, quien ordenaba a sus clientes "q. a las once del día o de la noche como fuese ora onçe trujesen un quarto de queso y un ochauo de bino y una rebanada de pan y pusiesen la mesa y no tubiese salero ni cuchillo y el bino en medio y iciesen la cama muy bien echa y dijesen a galan de la calle galan de la calle repitiendolo tres beces Joan me ablado tenia mi amistad ya no me abla ni quiere mi amistad la cama le tengo echa la mesa le tengo puesta mirando a la cama auian de decir estas paces estas paçes vos las aueis de acer y luego auian de llamar un baron q. alçase la mesa y todo lo que auia en ella se auia de acer merenditas y echar el bino a la puerta de la calle y auian de aguardar si pasaua un perro y echarle las merenditas diciendole tres beces toma de çenar toma de merendar y si lo comia el perro y llegase una perra decia q. comerian juntos esta y la persona q. deseaua y si se lo comian de presto era señal q. bendría de presto y si despacio q. se tardaria pero q. bendria" (3).

Otras veces les mandaba hacer una oración durante nueve noches seguidas, a las 11 de la noche que decía: "estrella la mas linda y bella q. en el çielo estas conjurote con una conjurote con dos contando asta nueve todas nueve os ayunteis al balle de Josafat yreis tres baras de nierbo negro me trayreis por las muelas de barrauas las afilareis por la caldera de Pedro botero las pasareis una la yncareis a fulano el nonbre del galan q. se le deçia por el sentido porq. no me eche en olvido otra por el coraçon porq. benga a mi aficion otra por las espaldas q. benga a mis palabras" (4).

Otra fórmula consistía en decir: "*diablo del peso tramele en peso diablo de çocodouer q. le quiero ber diablo de la carneçeria traemele ayna diablo del peso del carbon diablo del arrabal traemele a mi mandar*" y todo para que viniera la persona por quien se hacía (5).

Entre otras técnicas encaminadas a conseguir idéntica finalidad se encuentra la que utilizaba en Madrid, en 1648, doña María de Acevedo. Ponía a asar un corazón de toro, teniendo mientras se asaba puesta una mesa cubierta con unos manteles y en ella dos velas encendidas; cuando estaba a medio asar le clavaba tres o cuatro clavos jemales y de lo que se quemaba por encima decía que se había de raer para que poniéndolo adonde lo pisase su enamorado, durase en su amistad. Luego de asado, colgaba el corazón de toro de un clavo y si el amante tardaba en venir cambiaba de sitio los clavos, hincándolos en otro lugar del mismo corazón y decía que así vendría con puntualidad y que aunque le dijeran algo malo de ella no le daría crédito (6). Recurría, además, a dar al amante sangre de su menstruación mezclada con chocolate, así como también en chocolate, le daba otras veces unos polvos de ara consagrada para que perseverase en su amor y correspondencia (7).

b) Tener paz con el amado.

Para conservar la paz y no tener disgustos cuando estuviesen juntos, dos que se quisiesen, la misma Isabel Bautista afirmaba que se había de decir: "*con dos te miro con tres te tiro con cinco te arrebató dandose una puñada en la rodilla tan umilde estes a mi como la suela de mi çapato*", palabras que había que pronunciar cuando el galán entrase por la puerta y con esta fórmula "*quedarian desenojados y el como un borrego*"(8).

c) Atraer a una persona.

Lorenza de Luna, hacía en Toledo, en 1604, un conjuro para atraer a sí a una persona, que decía: *"marmaroto marmaroto, de treçe diablos guardato con treçe cadenas encadenato dame una a mi para el coraçon de fulano que le quiero mandar no le entres por la puerta ni por la siniestra bete a la oreja de la banda diestra dale rabia canina tempestad marina que ni le dexes estar ni sosegar asta que a mi fulana benga a buscar y conmigo se benga a casar "*, Este conjuro había de hacerse estando a una ventana y teniendo un cuchillo de cachas negras en la mano izquierda, dar un golpe con él en la ventana y dejarlo allí clavado (9).

Otro sistema utilizado en Toledo, consistía en tomar una escoba de palma, perfumarla con alcrebite y hacer luego un cerco con un carbón en el suelo "y metiendose dentro enfrente de la escoba y auiendo puesto primero una toca a la escoba y poniendo en el cerco unos granos de sal y de carbon y diçiendo luego a la escoba, *marta marta no la digna ni la santa sino la q. los diablos ensarta y a los honbres encanta a ti te llamo para q. me traigas al diablo coxuelo y al diablo de la carniçeria y q. me traigan aquel hombre aqui ayna... y q. luego se tomauan los granos de sal y carbon y se hechaban por una bentana y q. esto se hauia de haçer estando la persona q. lo haçia destocada y los cabellos colgando y quitandose todas las cintas q. estuuiesen atadas en cruz en su persona"*.

Parece que era de gran eficacia también, extender unto de ahorcado sobre alguno de los sentidos del hombre amado, que de esa forma se sentiría atraído hacia quien lo hiciese (11).

d) Disolver amancebamientos.

El poder de la hechicera actúa incluso en lugares alejados de su propia residencia, como vemos en un caso ocurrido en la villa de Malagón, en 1625. María

Brava, que hacía oficio de comadre algunas veces, consiguió con sus artes devolver la paz a un matrimonio en el que el marido estaba amancebado con una mujer de Madridejos. Para ello pidió a la esposa engañada las uñas de sus manos y pies, algunos cabellos de su cabeza y sobacos, así como la tierra que traía el marido en los zapatos cuando volvía de Madridejos. No consta el ceremonial al que sometió tales elementos pero sí el resultado, que no pudo ser más positivo. Después de haber entregado todo lo pedido a la oficiante, dice la mujer que *"el dicho su marido salio de su cassa para la villa de Madridejos y llegando a una cruz q. esta en las heras desta villa do sse apartan y diuiden los caminos uno a la dicha, otro a la de villa Rubia vido esta declarante, desde la esquina q. haçe su calle a las dichas heras y diuision de caminos, como en llegando a la dicha cruz se hecho de pechos el dicho su marido en el suelo y no passo delante y al punto se voluio y llego a ella de lante de otras mugeres veçinas suyas q. estauan en la dicha esquina, y se Hecho en sus rodillas (cossa q. nunca la auia hecho)"*. La eficacia del remedio fue tan grande, que el hombre nunca más volvió a Madridejos, ni siquiera para vender un perdigón que había dejado enjaulado y valía diez ducados (12).

e) Hacer que un hombre se case.

Para hacer casar a uno que no quiere hacerlo con la mujer que le quiere a él, Ana Hernández Naranja, que vivía en la villa de Malagón, en 1625, hacía sacar *"tres gotas de sangre del dedo m<sup>or</sup> de la mano dr<sup>a</sup> de la persona q. queria bien y hecharlas en un poco de uino, o ensalada, diçiendo estas palabras ansi como estas tres gotas de sangre salen de este dedo, viuo, salen viuas ansi te andes tras mi como perro tras perra salida y dandoselas a ueuer, o a comer a la persona q. no quiere cassarse luego tiene gana de cassarse, y muere por ella"* (13).

f) Que le quiera bien una persona de quien se está enamorado.

Hacia 1618, en Toledo, se decían para este efecto los siguientes conjuros:

- Conjuro de la sal:

Tomando un poco de sal en la mano derecha y pasándola de una mano a la otra había que decir estas palabras tres veces: *"yo te conjuro no por sal sino con el corazón de fulana y ansi como esta sal salta, salte tu corazón, q. no puedas sosegar, ni dormir, ni comer, bocado no le sepa bien ni gusto tener con hombre casado ni soltero, ni sueño duerma dando mill buelcos con doçientas mill sabandijas y mill serpientes de ellas preñadas y de ellas paridas, ansi como ellas braman por parir tu corazón por mi donde quiera q. estubiese y q. no puedas reposar ni gusto tener sino es conmigo"*, y diciendo esto tres veces se había de echar la sal en la lumbré, y repetirlo otras tres veces (14).

- Conjuro del grano de sal:

Se hacía tomando un grano de sal y echándolo en el agua mientras se decía: *"ansi como esta sal se deshace en el agua, assi se deshaga el corazón de fulano, para que me quiera bien"* (15).

Otro conjuro, que en este caso no se acompaña de una denominación especial decía: *"Fulana, nonbrando a la mujer q. se queria, con S. Pº y con San Pablo con el caliz consagrado, con el Sº S. Zebrian q. echa suertes en la mar, y con el diablo cojuelo el q. no duerme me la traiga en un buelo, y el diablo de la esquina me la traiga mas aína, y el diablo del horno me la traiga al retorno, y el diablo de la calle me la traiga en el aire estos q. os he nombrado así como*



*vosotros no dormis, no duerma fulana por mi, q. es la mujer q. se quería, y mientras no me viere no sosiegue, ni tenga gusto si no es conmigo" (16).*

Todos estos conjuros se habían de decir entre 11 y 12 de la noche, en lunes, miércoles o viernes, lo que se podía hacer en cualquier sitio donde la persona interesada se encontrase; el de la sal era necesario hacerlo durante nueve días, empezando en uno de los días señalados (17).

La casuística es mucho más amplia, pero no es nuestro propósito detenernos en el estudio de estas técnicas. Queremos resaltar, sin embargo, un rasgo que parece común a todas ellas, como es el recurso a las potencias infernales para conseguir el éxito en las empresas amorosas.

Otras muchas facultades se encuentran al alcance del hechicero, ya que dispone de la posibilidad de modificar y dirigir a su conveniencia cuestiones de índole muy diversa, como las que a continuación exponemos:

#### **Actuación sobre la vida de los miembros de la comunidad**

El hechicero puede contribuir a mejorar la vida del grupo humano en el que se halla inmerso, por medio de actuaciones dirigidas a la consecución del éxito económico, la salud, la recuperación de cosas perdidas o robadas, etc, como lo demuestran los siguientes casos:

##### **a) Ganar en el juego**

Se podía obtener dibujando un signo de Salomón sobre un papel, rodeado de nombres de ángeles y un letrero que decía; *"yn hoc signo vinces hecho debajo de la constelación de la luna cuando viene a estar en medio del*

*cielo, q. es una vez cada mes*". Si se ponía atado en el brazo izquierdo, la ganancia en el juego era segura (18). También obraba ese efecto el sahumarse con almea antes de ir a jugar (19).

b) Tener ventura

Varios son los rituales encaminados a conseguir la felicidad de una persona o de todos los miembros de una casa. Doña Juana Garzón, que vivía en Madrid en 1633, utilizaba un método que había aprendido del astrólogo D. Alonso de Peñalosa, y consistía en tener un clavo nuevo, muy grande, siempre en la lumbre, con lo que sería la casa y quien lo tuviese, muy venturosa (20). Con idéntica finalidad preparaba y conjuraba la almea para hacer un sahumario y sabía aderezar también unas macetas de yerbas de la ventura que son: "*La sienpreviba, la baleriana la mejorana la yerba en cruz la yerba de santa maria cardo santo ruda romero la çabida y el almoradox*". Afirmaba que es la cosa "*mas prouada y de mas ymportancia de quantas se azen para tener ventura en todo lo que quisiesen y ella las auia adereçado para una amiga suya y que le yva muy bien con ellas*" (21).

Otros sistemas se basaban en que la persona llevase consigo un pedazo de ara consagrada (22), o un trozo de piedra imán (23), convenientemente conjurados, o bien untar la escalera de la casa con miel (24), para alcanzar la dicha deseada.

c) Desencantar tesoros

Entre los poderes de que está dotado el hechicero, hay uno que aparece a los ojos de los contemporáneos con especial espectacularidad; es la facultad de mandar sobre los demonios que guardan tesoros ocultos en el interior de la tierra, ordenándoles su inmediata y completa entrega, como refleja el caso

siguiente: En Madrid, en 1600, D. Antonio de Sandoval que era alférez del Rey y tratante en seda, tuvo conocimiento de que en un campo situado entre Getafe y Pinto había un tesoro encantado. Acompañado de otras personas, llegó un día al amanecer, a ese campo en el que había unas cuevas y dentro de una de ellas una pequeña fuente; sobre ella se puso el oficiante, comenzó a hablar, e hizo *"en un papel unos caracteres redondos y hechandole en la dicha fuente pidió medio pligo (sic) de papel blanco y lo hecho enzima del papel de los caracteres que estaua en el agua y salio escrito la primera vez q. hecho el papel, ya lo an sacado y leyendolo el dicho don Antonio dixo tu mientes perro yo te tengo de quemar que entiende dezia las dichas palabras al demonio, y despues boluio a hechar otro medio pligo de papel blanco ençima del de los caracteres y salio escrito, cueba fuerte, oro mucho"*. Lo dejaron así por encontres y volvieron a los pocos días a desencantar el tesoro. Para ello D. Antonio pidió: *"ambar; menjuis estoraque y liquidambar, y de todo ello se hizieron unas pastillas y con las dichas pastillas y una bela que tenia hecha el dicho don Antonio, que dezia era de diferentes sebos y con carbon q. llebaron en un puchero nuevo, fueron a la dicha cueba... y llegados a las dichas cuebas con eslabon y yesca q. llebaban enzendieron la dicha bela y carbon y hizo el dho don Antonio un çirculo dentro del qual se metio teniendo a la mano dcha el carbon enzendido y a la siniestra la bela poniendo delante de si un espejo que estava encajado en un perganimo qº dezia era de leon con diferentes caracteres yncado de rodillas hechaba de las dhas pastillas en el dho carbon ençendido y meneando los labios parecia q. hablaua y de ay a poco menos de media ora començaron a sentir un ruydo grande y tras del sintio este declarante caer una plancha q. pareze ser de plata, dentro de la dha fuente la qual plancha saco el dicho don Antonio de la fuente... y despues continuando el dho don Antonio el hechar las dhas pastillas y mirar en el dho espejo diziendo ea perros, sintieron caer muchas planchas y entre otras unas amarillas como de color de oro de suerte q. se bino a ynchir la dicha fuente de planchas y se mato la bela y con esto se salio el dicho don Antonio"* (25).

d) Tener paz, salud y libertad

Algunas hechiceras aconsejaban a los clientes deseosos de tener salud y libertad, que fueran al campo, cortaran un fresno y se sentaran en él después de haberse quitado los calzones y arremangada la camisa. La persona interesada debería permanecer así sentada como un cuarto de hora, luego cortaría la parte del árbol donde se había sentado y, una vez en su casa la quemaría, se perfumaría con ello y debería traer las cenizas consigo (26).

Para tener paz con el marido era bueno darle en comida un poco de ara consagrada previamente molida, habiendo recitado la siguiente fórmula mientras se molía: "*Adorote ara consagrada que del cielo fuiste enbiada la paz que dios metio entre el y sus discipulos mete entre mi y mi marido*"; lo que sobrara se debía echar en el salero mezclado con la sal para que el esposo irascible la fuera tomando poco a poco (27).

e) Encomendar ganados

En el ámbito rural, la función del hechicero cobra importancia en los diferentes aspectos de la vida cotidiana. Él se encarga de recuperar los ganados perdidos, en un ritual mágico-religioso que comienza santiguándose el oficiante y encomendando a Dios aquellas cabalgaduras y ganados perdidos, mirando hacia la parte donde le dijeran que se habían ido; seguidamente decía: "*encomiendo os a dios y a santa maria y a su hijo preçioso q. de ella decendia (sic) y a san silbestre y a los angeles treynta y siete q. dios libre este ganado de bibora y de sierpe y de toda mala cosa y de honbre sañoso y de perro rrabioso*". Por último, rezaba cinco Credos y los ofrecía a la Stma. Trinidad para que librara al ganado de todo peligro y mal (28).

f) Que una mujer quede preñada

En una sociedad tradicional, anterior a la explosión demográfica post-industrial, la consecución de un hijo constituía uno de los bienes más deseados y para ello la hechicera dispone del adecuado remedio.

En 1625, en Madrid, Isabel García atendía a una señora que quería engendrar descendencia. Pidió a la cliente que en tres días sucesivos, que habían de ser viernes, martes y el viernes siguiente, le diera dos huevos frescos, como en efecto lo hizo, devolviéndoselos la oficiante después de haberles hecho unos pequeños agujeros que tapó con cera, e indicándole que los colocara entre los colchones de su cama en el lado que se echaba y que dijese: "*señor san Juan assi como la gallina pone su huebo en el nido pongo yo estos en el mio, y q. lo dijese tres bezes, y esta lo hizo assi el primer viernes y luego el dho martes siguiente estando esta con el mes y diziendoselo, tomo la dha Isabel los dos huebos y poniendolos ençima de la camissa y sangre dijo assi como pongo estos huebos sobre esta sangre assi a otro mes se le quaje diziendo otras palabras entre si que esta no entendia, y santiguandole el vientre dijo que con aquello bastaba*" y que con eso pariría un hijo (29).

g) Encontrar cosas perdidas

Doña Alfonsa Ortíz, que vivía en Madrid en 1627, cuando se le perdía alguna cosa decía una oración a S. Antonio, unas veces en la iglesia con una vela de cera blanca, y otras en su casa delante de una imagen del santo. La oración decía: "*San antonio siempre tube firme fee en ti como la tengo aora, por el S' a quien seruistes por la madre del S' a quien mucho amastes, por la ss<sup>ma</sup> Passion y la ss<sup>ma</sup> Resurreccion, por el auito que te bestiste por el cordon que te ceñiste por el señor a quien seruiste por la voz del niño Jesus q. oyste,*

*anº antonio bes ay tu breuiario, siempre sere contigo a tu lado y en tu corazon sellado -assi como libraste a tu Padre de carzeles y prisiones-assi me depares esto que te pido e ynterçedas a Dios por mí".* Para hacer esta oración se hincaba de rodillas y la rezaba 13 veces con otros tantos Padrenuestros y Avemarías (30).

h) Recibir noticias de personas ausentes

Con frecuencia, la ansiedad de una mujer abandonada por su marido, o el deseo de conocer el paradero de algún familiar ausente desde hacía tiempo, llevaban a la clientela a buscar la ayuda del hechicero. En estos casos, Isabel López Ladurilla, que vivía en Daimiel en 1625, pedía al cliente que le trajese un corazón de macho cabrío o de carnero, tres hierros como rejonés, unos alfileres gruesos, tres agujas y un poco de pimienta. Hincaba todas estas cosas en el corazón del animal, al tiempo que musitaba entre dientes palabras ininteligibles y ponía después el corazón en un puchero lleno de vinagre, donde debería hervir durante nueve días, al cabo de los cuales la persona ausente regresaría o daría noticias por escrito (31).

Otra fórmula bastante más sencilla, era la que empleaba con la misma finalidad en Madrid, en 1622, Josepa de Carrança. Se trataba de una oración dirigida a S. Antonio, que debía recitarse delante de una imagen del santo y con una vela de cera encendida y decía lo siguiente: "*bien auenturado señor san antonio de Padua en Padua fuistes naçido y en Padua fuistes criado, en la ciudad de Lisuo a fuistes muerto y sepultado. Bien auenturado santo Antonio de Padua lo perdido sea hallado, lo oluidado, sea acordado, lo lexos, sea acercado. Bien auenturado, santo, glorioso por aquella voz q. os dio Cristo en el desierto, q. dixo antonio yo estare contigo y a tu lado y en tu coraçon sellado, bien auenturado santo así como tanto quisiste y amaste al buen Jesus ansi sepa de su marido doña Theressa y alcançeis con dios q. venga*

*presto en su seruiçio*". Se había de decir durante nueve días, acompañada cada vez de 13 padrenuestros y 13 avemarías (32).

i) Librarse de la Justicia

La misma Jusepa de Carrança decía una oración de la Soledad, que era buena en ocasión de que una persona se encontrase en grandes trabajos o en poder de la Justicia, que era como sigue: *"humillome a ti Virgen y madre de dios de la Soledad ansi como el angel S. Grauiel (sic) se humillo quando te traxo la envaxada Ruegote uirgen coronada por la linpieça santisima en q. fuiste criada, q. si alguna sentençia contra mi y mis cosas fuere dada del cielo y de la tierra, Virgen y madre de dios por tus santos y venditos ruegos me sea reuocada, Virgen María de la Soledad mi espejo y mi luz sola madre os hallastes al pie de la cruz y viuda os llamastes con gran soledad socorredme a mi y a mis cosas en mi necesidad"* (33).

### **Dominio sobre las leyes naturales**

El hechicero puede, en algunos casos, someter a su voluntad a la naturaleza, en manifestaciones que indican que no le afectan las coordenadas espacio-temporales en la misma medida que al resto de los mortales.

a) Desplazamientos desmesurados

Salvar enormes distancias en un tiempo inverosímil es uno de los signos externos de dicho poder que, cuando aparece, despierta el natural recelo entre aquellos que tienen conocimiento de tan extraordinaria facultad. Así sucedía en 1625 en la villa de Malagón, en la que se decía que María Brava había ido desde ese lugar hasta Granada en dos días y medio *"y entiende esta q. declara sera por mala via por estar mas de quarenta leguas desta villa"* (34).

También D. Antonio de Siscara, que vivía en Madrid en 1649, decía que podía hacer que una persona fuese llevada por arte mágica a su casa (del hechicero) a la vez que estaba presente en la suya propia para que no le echasen de menos. La duración de este efecto quedaba reducida al tiempo que tardaba en consumirse una vela, porque en apagándose ésta, las cosas volverían a su principio. Era condición indispensable para poder obrar tal maravilla, que el sujeto trasladado no llevara reliquias encima, ni tomara agua bendita en el momento de irse a acostar (35).

b) Apariciones insólitas

El hechicero puede, en ocasiones, presentarse de manera inesperada a cualquier hora y en cualquier lugar, salvando toda clase de barreras materiales que una persona común no podría en modo alguno traspasar. Tal poder le atribuían sus vecinos a Catalina Morena, que vivía en la villa de Borox, en 1628, según relataba uno de ellos, llamado Francisco de la Roxa, en una ocasión en que estaba preso en la cárcel de la villa, estando solo a eso de las dos de la madrugada, detrás de la reja. Estando cerradas las puertas de la prisión y las del aposento de la carcelera, vio junto a la reja por la parte de fuera a dos mujeres, una de las cuales le pareció que era la citada Catalina Morena; muy asustado dijo "*Jesus valame dios*" e inmediatamente desaparecieron, no sin antes haberle echado sueño, porque a pesar del temor no podía estar despierto. La aparición se repitió ocho días más tarde a la misma hora, pero igualmente se desvaneció ante la invocación divina (36).

c) Doble visión y profetismo

Como afirma Jean-Pierre Pinies, el hechicero posee, a veces, el don de la doble visión, que le permite lo mismo leer el pasado que anunciar las cosas por venir (37).



Aunque a un nivel relativamente modesto, disfrutaba de esta facultad Mariana González, costurera, que vivía en Alcalá de Henares en 1648, la cual en ocasión de estar hablando con dos personas dijo: "*oy en todo el día abra sangre en una de las tres que estamos aquí*", y, en efecto, antes de anoecer una de ellas se cortó una mano. Y otro día, le dijo a una persona que tendría una gran enfermedad de la que no moriría, y sucedió como había anunciado, que aquella persona sufrió una enfermedad que le duró más de un mes (38).

d) Indemnidad ante el peligro

D. Antonio de Siscara, ya citado, tenía un librito titulado "Manuel o V. Enchiridion de prieres" que contenía diversas fórmulas para librarse de cualquier tipo de peligros. Se componía de salmos penitenciales, oraciones formadas con fragmentos de varias plegarias y cláusulas de diferentes partes del Antiguo y Nuevo Testamento, entre las que se mezclaban cruces e invocaciones a los ángeles Uriel y Barachiel, así como las palabras de la consagración, que interpolaban a su vez otras fórmulas, como "*Heli, Heli, etc. hoc e enim corps meis tetragramaton*". Contenía además, algunos conjuros contra el fuego, las espadas y todo género de armas, e incluía una llaga pintada, del tamaño de la de Cristo, con la afirmación de que aquél que la trajere consigo no le podrían dañar el fuego, ni el agua, las espadas o el diablo y se libraría de otros muchos peligros (39).

Debemos añadir a esta breve exposición de los poderes generales del hechicero/a su función de adivino y curandero. Estudiaremos detenidamente ambas actividades que constituyen el núcleo central de este trabajo, pero hemos querido situarlas en el marco más amplio de los diversos poderes mágicos que puede poseer el hechicero, porque, como hemos visto en el apartado correspondiente a los propios oficiantes, el adivino y/o curandero no siempre realiza estas funciones de manera exclusiva y, con frecuencia, desarrolla también ceremoniales de carácter amatorio, maléfico, etc.

## NOTAS

- 1) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.18 LXXVI
- 2) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.18 LXXVI
- 3) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.26 XIII
- 4) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.26 XIII
- 5) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.26 XIII
- 6) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.1. VIII
- 7) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.1. VIII
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.26. XIII
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.18. LXXXI
- 10) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.18. LXXXI
- 11) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.7. XXIII
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.4. XV
- 13) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.2. XXX
- 14) AHN, Inq. Toledo, Leg. 94.12. LXXXV
- 15) AHN, Inq. Toledo, Leg. 94.12. LXXXV
- 16) AHN, Inq. Toledo, Leg. 94.12. LXXXV
- 17) AHN, Inq. Toledo, Leg. 94.12. LXXXV
- 18) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96.10. XCVI
- 19) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.12. XXXVI II
- 20) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.4. LXX
- 21) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.4. LXX
- 22) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.15. LXXV
- 23) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85.1. XXV
- 24) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 25) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96.4. LXIX
- 26) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.26. XIII
- 27) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93.15. LXII
- 28) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.6. XXII

- 29) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86.22. LX
- 30) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.21. LXXIV
- 31) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85.3. XXVII III
- 32) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 33) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 34) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.4. XV
- 35) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96.10. XCVI
- 36) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.8. XL
- 37) Pinies, 1983, 158
- 38) AHN, Inq. Toledo, Leg. 87.17. LXXXIII
- 39) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96.10. XCVI

#### **IV) LA PRÁCTICA DE LA HECHICERÍA: LOS SISTEMAS DE ADIVINACIÓN.**

##### **4.1. La adivinación: su concepto y definición**

Como afirma Lucy Mair, en sociedades no científicas existe la creencia de que algunas personas son capaces de acceder al conocimiento de cosas ocultas. Se trata de especialistas que pueden ponerse en contacto con seres situados fuera del alcance de las facultades ordinarias del hombre y responden a dos tipos principales:

- a) Los mediums de los espíritus, que entran en estado de trance o disociación y pretenden hablar con la voz de algún ser no humano que conoce las respuestas adecuadas a las preguntas de los consultantes.
- b) Los adivinadores, que sin salir de su ser normal, manipulan objetos (conocidos como oráculos, por la mayoría de los antropólogos) que se supone dan la respuesta sin su intervención (1).

Es en este segundo grupo donde, como veremos, se pueden encuadrar la mayor parte de los adivinos castellanos de la primera mitad del siglo XVII.

De manera general, es posible considerar que el intento de conocer el futuro, descubrir lo oculto y tener acceso previo a los hechos que han de suceder es una de las más antiguas y generalizadas aspiraciones del hombre. De ahí que la adivinación sea un fenómeno que se encuentra en todas las civilizaciones y en todos los tiempos y áreas geográficas, porque corresponde a la profunda y, al mismo tiempo, vana necesidad de la naturaleza humana de pretender saber qué es lo que le reserva el porvenir (2).

Cicerón afirma ya la universalidad de las prácticas adivinatorias cuando dice: "Indicadme si podeis, una nación, una ciudad, que no se gobierne por los pronósticos obtenidos de los intestinos de los animales, o por los intérpretes de los prodigios o de los relámpagos, o por las predicciones de los adivinos, de los astrólogos, de los sortilegios, o bien mostradme una que no haya recurrido a los sueños y a los vaticinios, que nos vienen, según dicen, de la naturaleza" (3).

Para el R.P. La Roche la palabra "adivinación" tiene su origen en el término latino "divinatio", del verbo "divinare" o, mejor, "divina agere", es decir, llevar a cabo una cosa divina. Etimológicamente se puede definir como "la pretendida búsqueda o predicción de las cosas escondidas, pasadas, presentes o futuras, con ayuda de medios sobrenaturales (4).

En el antiguo mundo latino, la adivinación se caracterizaba por el hecho de formar parte del mundo religioso, del que, incluso constituía una rama importante (5).

Se pueden diferenciar dos formas fundamentales de adivinación, la adivinación inspirada y la llamada inductiva o basada en señales. La primera queda fuera del alcance de la mayoría de los hombres; a ella sólo pueden acceder el feligrés, el sacerdote o su representante que reciben la inspiración divina una vez que se han preparado por medio del cumplimiento de normas muy estrictas que varían tanto en el tiempo como en el espacio. Este tipo de adivinación llegó a tener gran importancia en algunas civilizaciones, como la hebrea y la griega.

La segunda forma, enormemente variada, se basa en la interpretación de señales, lo que implica que la divinidad ha manifestado su voluntad y anunciado el futuro en determinado orden de la naturaleza; en este caso, la función del adivino es la de interpretar el simbolismo con frecuencia complejo, de las señales divinas. Esta es la adivinación que predomina en Babilonia, Etruria y Roma. En el mundo clásico encontramos las dos formas de adivinación. Grecia prefirió siempre la adivinación

inspirada, sobre todo la apolínea y la délfica, mientras que los romanos desarrollaron un estudio riguroso y sistemático de ciertas señales, que les permitió el establecimiento de un sistema adivinatorio estatal basado en reglas claras y seguras (6).

En la cultura grecorromana, la adivinación presenta con frecuencia un carácter ambiguo que determina la necesidad de interpretación. En la Edad Media, ese aspecto equívoco corresponde al papel del Engañador, el demonio, conocido como "padre de la mentira", que burla incluso a sus seguidores (7).

San Isidoro de Sevilla en sus Etimologías atribuye a los demonios el conocimiento de las cosas ocultas que realizan los adivinos y establece una clasificación de los distintos tipos de adivinación en la que los poderes diabólicos juegan un papel preponderante,. Incluye entre otros a los siguientes:

**Necromantii** son los que al parecer resucitan a los muertos para interrogarles y obligarles a darles respuestas.

**Hidromantii** se llaman así por el agua. De hecho la hidromancia consiste en evocar en un espejo de agua la figura de los demonios y ver y oír cosas por medio de ellos o de sus engaños.

Los **divini** se llaman así como quien dice "plenos de Dios"; éstos se presentan como llenos del espíritu divino y con fraudulenta astucia fingen predecir el futuro.

Los **arioli** enuncian sus nefandas acciones ante el altar de los ídolos, ofrecen sacrificios infames y con estas ceremonias obtienen respuestas de los demonios.

Tras añadir otras formas de adivinación concluye que "en todo esto hay que ver el arte diabólica, surgida en virtud de la pestilencial unión de los hombres con los ángeles malos. Por lo que el cristiano debe evitar todas estas cosas, que son dignas de ser repudiadas y condenadas con la máxima execración" (8).

La misma condena aparece expresada en la Summa Teológica de Santo Tomás de Aquino, que afirma que adivinar es usurpar injustamente la facultad de predecir el futuro, lo cual es pecado. Considera que toda adivinación, cualquiera que sea, procede de la invención diabólica, bien sea porque los demonios hayan sido manifiestamente invocados para revelar el futuro, o porque intervienen en las vanas averiguaciones del porvenir para inducir a las almas humanas a la vanidad. La averiguación del futuro es vana cuando se procura conocerlo por mediación de quien no puede abarcarlo. Por eso la adivinación es una especie de superstición (9).

La doctrina de Santo Tomás se mantiene vigente en siglos posteriores. En 1622, De l'Ancre afirmaba que la adivinación "no es otra cosa que la manifestación artificial de cosas que han de ocurrir, ocultas o escondidas a los hombres, en consecuencia de algún pacto hecho con el diablo" (10). Esta idea, derivada de la doctrina tomista, informa la actuación de los inquisidores castellanos de la primera mitad del siglo XVII, como queda patente en las Calificaciones del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición toledana. Con insistente frecuencia los padres calificadores suelen afirmar que las suertes adivinatorias son supersticiosas y "*echas por arte del diablo*" (11). Pero de la creencia en una relación más o menos vinculante entre el demonio y la hechicera, se pasa a la convicción de que existe un pacto explícito o implícito entre ambos, como raíz del conocimiento hechiceril:

En 1643 en Toledo, doña Ana de Abalos y Miranda echaba las habas, naipes y diversas suertes adivinatorias, para saber si un amigo suyo le había de corresponder en su deseo amoroso, lo que el Tribunal califica como actos que "*contienen barios echiços que por arte del dem<sup>o</sup> pretendía hazer en el desdichado*

*amigo queriendo saber del demº como y de que manera le habia de corresponder a ella", de donde concluye que tenía pacto expreso con él (12). Se extiende el calificador afirmando que no sólo se invoca al demonio cuando se le nombra, sino con el hecho o cuando se sabe una cosa o señal por donde el demonio suele responder; así lo dice Fray Antonio de Sosa "citando graves autores, libro I Aphorismorum, cap. 38, num. 8". Las suertes adivinatorias para saber cosas futuras u ocultas por medios no debidos, siempre estriban en el socorro del demonio por pacto implícito o explícito, como dicen Santo Tomás y otros autores. Según los padres calificadores, estas suertes tienen sospecha de herejía, que es dar culto al demonio, y si este pacto es expreso, así lo enseña Santo Tomás. La hechicera pide al demonio por las suertes que le diga si le ha de responder su amigo, lo que no sólo es oculto "sino dependiente del libre albedrío que es dar al Demonio lo que es de Dios y ese honor busca el Demonio que no vende sus revelaciones mentirosas baratas y así lo enseñó S. Thomas" (13).*

Se trata sólo de una pequeña muestra, pero el caso anterior es aplicable a la práctica totalidad de los procesos que hemos estudiado, con excepción de un corto número de expedientes en los que el calificador atribuye la actuación de las acusadas a ignorancia u otras causas: "*que suelen tales mugeres hacer y decir tales disparates por ganar dinero o opinion de que saben con sus conocidos mas que por sentirlo assi a que se debe atender mucho y del contexto pareçe que se infiere es mas embeleco que malicia contra la fe, salvo meliori iudicium*" (14).

Se puede afirmar por tanto, que en general, y en el espacio geográfico-temporal objeto de este estudio, la institución eclesiástica, representada por los funcionarios del Santo Tribunal, entendía que la raíz de toda adivinación era la intervención del demonio, con el que la hechicera había establecido un pacto tácito o expreso que le permitía acceder a lo desconocido y descubrir lo oculto, tanto en su dimensión espacial (cercano/lejano), como temporal (pasado/futuro).



Si el concepto de adivinación que tenía el estamento eclesiástico aflora con relativa claridad entre la maraña de fórmulas jurídicas que constituyen los procesos inquisitoriales, no ocurre lo mismo cuando se trata de conocer la idea que sobre la misma cuestión tienen, tanto los adivinos como sus clientes (testigos de la acusación).

El oficiante, en especial si es una mujer, actúa bajo la presión psicológica del miedo al Tribunal, por lo que sus declaraciones niegan sistemáticamente la acusación de pacto diabólico que suele hacer el Fiscal, si bien admite los restantes cargos llegando a exponer con detalle todos y cada uno de los actos realizados. Incluso afirma tener estas cosas por burla "*porque solo Dios sabe los coraçones y lo que esta por venir*" (15). Pero parece evidente que es solamente un sistema de autodefensa. El adivino, al igual que la mayoría de los eclesiásticos, creía en una intervención más o menos directa del demonio en las artes adivinatorias, y le invoca con frecuencia en los conjuros, lo que resulta lógico, dado el peso que el factor sobrenatural tenía en esta época en todos los aspectos de la vida. Si consideramos que muchos expertos en temas religiosos, como los calificadores, consultores y miembros del Tribunal del Santo Oficio así lo creían, es de suponer que lo creerían con mayor razón a pesar de sus vehementes negativas, los protagonistas de la acción que suelen ser pobres mujeres analfabetas, predispuestas de antemano a abrir su mente a una trascendencia tanto positiva como negativa. Es decir, que los principales actores del proceso inquisitorial -la hechicera y sus jueces- entienden la adivinación como el acto de descubrir lo oculto utilizando múltiples técnicas y con la intervención expresa o tácita, del demonio.

Llegados a este punto, creemos conveniente clarificar la naturaleza y caracteres de este personaje, cuyo nombre gravita de continuo sobre los procesos inquisitoriales.

Ya en el Antiguo Testamento se encuentra la figura de Satanás, como encarnación y personificación del principio del mal, aunque únicamente se le cite como tal en los Paralipómenos. Su nombre, que significa "adversario", emerge como un poder que tienta a los hombres a pecar contra Dios.

En algunos de los libros apócrifos judíos se citan textos que tratan de los demonios y de las nefastas actividades que realizan bajo el mando de su jefe, llamado unas veces Mastema, Belial o Beliar, y otras Satanás (16). Dentro de los límites impuestos por Dios los espíritus del mal o demonios buscan la destrucción de la Tierra, e incitan a los seres humanos a cometer toda clase de pecados.

En los manuscritos del Mar Muerto aparece una versión muy semejante, y en algunos de ellos se encuentra la idea de que el Diablo cuenta con servidores entre los propios humanos, que colaboran con él en la puesta en práctica de sus actividades. Es decir, que el Diablo y sus servidores humanos o demoníacos, forman una única cohorte y todos, sin distinción, han de ser combatidos y aniquilados. Esta idea, señalada por Norman Cohn, a quien seguimos en esta exposición, jugaría un papel fundamental varios siglos más adelante (17).

La demonología que aparece en algunos de los libros apócrifos judíos y en parte de los manuscritos del Mar Muerto, aparece también aunque con modificaciones, en el Nuevo Testamento.

El papel de Satanás es ahora el de oponerse a la nueva religión que había de transformarse en la cristiandad. El mundo aparece entonces dividido en dos reinos: el reino de Cristo, que es el reino de Dios, de la luz y de la bienaventuranza, y frente a él, el reino de Satanás, que representa el poder de las tinieblas.

Lo mismo que en los apócrifos judíos, el Diablo en el Nuevo Testamento es ayudado por multitud de demonios menores que inducen al pueblo a rechazar a Jesucristo. Pero Satanás y sus huestes están en última instancia subordinados a Dios y carecen de poder cuando se enfrentan al Mesías.

La Iglesia primitiva tenía la firme convicción de que quien teme a Dios no puede ser afectado por el Diablo. Pero siglos más tarde, los cristianos se sintieron inquietados por nuevos y terribles temores, hasta que el mundo entero pareció quedar sojuzgado por los demonios apoyados por unos aliados humanos que se extendieron por todas partes. A finales de la Edad Media, los demonios se habían transformado en seres poderosos y temibles e intervenían mucho más que antes en la vida de los hombres (18).

A pesar de su naturaleza espiritual, establecida por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, los demonios adoptan con frecuencia una forma corporal. En la biografía de Santa Afra, que corresponde al período entre los años 700 y 850, Satanás aparece en la forma que le sería característica durante la Baja Edad Media: oscuro como la boca de un lobo, desnudo y cubierto por una piel rugosa (19). Posteriormente, Satán se hace visible en forma de cualquier animal o planta que tiene alguna de sus cualidades. Como él tiene mal olor, es negro, nocturno, peludo, etc., aparecerá en forma de un animal que por naturaleza tenga también alguna o varias de esas características. No se transforma en cualquier animal sino en un limitado número de ellos, precisamente aquéllos que tienen alguna característica diabólica como: cabra, gato, cerdo, jabalí, sapo, toro, serpiente, águila, buitre, burro, mulo, caballo, lobo, perro, zorro, cuervo, carnero, ratón, mono, gallo, mosca, conejo, liebre, oveja. También puede presentarse como árbol seco, y por supuesto, en forma humana (20). Cesáreo, monje alemán del Monasterio de Heisterbach en la Renania (1200-1250) en su "Dialogus Miraculorum" presenta al demonio bajo diversas formas disfrazado como un hombre feo y corpulento vestido de negro, como un individuo fino y elegante, como un soldado que seduce a una mujer, y bajo la forma de un moro.

El demonio puede incluso llegar a penetrar en el cuerpo de una persona y alojarse en sus órganos internos, causándole toda clase de problemas y dificultades (21).

En la documentación consultada para este trabajo, el demonio raras veces hace acto de presencia. Los hechiceros le invocan, los inquisidores les acusan de tener pactos secretos con él, pero sólo en dos ocasiones toma forma corporal, una de ellas como *"una figura disforme que a su parecer era un gran cabron con unos quernos mui altos y disformes"* (22). En el segundo caso, Satanás adopta formas más diversificadas. Se presenta primero como *"un hombre negro con cuernos a los lados de la frente"*, después llega *"bestido de pardo y sombrero negro y el rostro blanco con cuernos y los oxos mui hundidos"*, más tarde aparece en figura de perro, y por último en forma de lobo (23).

Son los únicos casos que figuran en los textos inquisitoriales que hemos estudiado, pero resultan muy significativos, porque indican que en la primera parte del siglo XVII, la idea popular acerca del demonio no había variado desde los últimos siglos medievales. Y su invocación en forma de conjuro, oración, etc. constituía un componente esencial en la mayoría de las técnicas adivinatorias de la época.

## NOTAS

- 1) Mair, Lucy. 1973, 232
- 2) Bloch, Raymond, 1985, 7
- 3) Cicerón, 1837. Cit. por Le Scouézec, 1973, 20
- 4) La Roche, 1957. Cit. Por Le Scouézec, 1973, 17
- 5) Bloch, Raymond, 1985, 7
- 6) Bloch, R. 1985, 8-9
- 7) Cardini, F. 1982, 192
- 8) Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, cit. por Cardini, 1982, 169-171
- 9) Tomás de Aquino, *Summa Teológica*, cit. por Cardini, 1982, 189
- 10) P. de L'Ancre, 1622, cit. por Le Scouézec, 1973, 18
- 11) AHN, Inq. Toledo. Leg. 84.8. XLV
- 12) AHN, Inq. Toledo. Leg. 91.10. XLVII
- 13) AHN, Inq. Toledo. Leg. 91.10. XLVII
- 14) AHN, Inq. Toledo. Leg. 84.7. XXIII
- 15) AHN, Inq. Toledo. Leg. 82. 6. X
- 16) Cohn, Norman, 1980, 92-93
- 17) Cohn, Norman, 1980, 93-94
- 18) Cohn, 1980, 94-100
- 19) Cohn, 1980, 101
- 20) Mariño, 1984, 83-106
- 21) Mariño, 1984, 102-104
- 22) AHN, Inq. Toledo, Leg. 85, 13. XLVIII
- 23) AHN, Inq. Toledo. Leg. 86. 17. LVIII

#### **4.2. Técnicas adivinatorias: clasificación**

El número de sistemas adivinatorios que utilizan los procesados por el Tribunal toledano en la primera mitad del siglo XVII, se eleva a 36, aunque algunos sólo se emplean de manera esporádica y aislada, lo que induce a pensar que en casos muy concretos, podría tratarse de improvisaciones personales que la hechicera desarrolla ante una clientela excesivamente crédula. Se pueden agrupar en tres grandes bloques, tomando como base los elementos que sirven de soporte físico al vaticinador.

##### **1) Adivinación por elementos materiales.**

Lo integran aquellos sistemas en los que la interpretación se realiza a partir de una dinámica natural que puede ser desencadenada, o simplemente observada por el oficiante, lo que origina dos subgrupos:

a) Sistemas adivinatorios basados en una dinámica provocada y sostenida a lo largo de todo el proceso por el oficiante, que manipula los materiales según un ritual establecido, como ocurre en:

- Suerte de las habas.
- Naipes.
- Rosario
- Servilletas con nudos.
- Figuras de cera o tela.
- Círculo y oración.
- Orinal y paja de estera.

b) Técnicas cuya dinámica es intrínseca al propio fenómeno adivinatorio, es decir, que el proceso azaroso tiene lugar sin la intervención directa del oficiante, que se limita a ponerse en presencia del material mántico y dejar que éste actúe para deducir de aquí la predicción. Comprende este grupo las suertes de:

- Granos de cebada en agua.
- Huevo en recipiente con agua.
- Sartén y agua al fuego.
- Redoma con agua.
- Piedra alumbre y brasero encendido.
- Sal en la lumbre.
- Sal en un pozo.
- Geomancia.
- Tiras de papel.
- Familiar.

## II) Adivinación por elementos personales.

Estas técnicas exigen para actuar la presencia corporal de una persona. Se pueden desglosar también en dos apartados:

a) Aquéllas en las que el proceso adivinatorio toma como base determinados condicionamientos físicos del oficiante y/o el cliente:

- Suerte de los palmos en el brazo.
- Suerte de los palmos en el suelo.
- Pie en caldero con agua.
- Quiromancia.
- Polvos negros y vela encendida.

b) Sistemas que actúan por la intervención consciente o inconsciente del oficiante en el proceso adivinatorio, o bien de una persona exterior y totalmente ajena a aquél:

- Proverbios.
- Oración a las Ánimas.
- Oración a una estrella.
- Conjuro a una estrella.
- Varillas de olmo.
- Chapín y tijeras.
- Cedazo y tijeras.
- Espejo.

### III) Adivinación por sistemas de técnica incompleta.

Incluimos en este grupo aquellos sistemas adivinatorios que se nombran como tales en la documentación, pero cuyo desarrollo no se especifica en su totalidad, por lo que presentan un ritual incompleto en mayor o menor grado:

- Suerte de los clavos.
- Tierra y huesos de difuntos.
- Oración a S. Cristóbal.
- Cédulas.
- Estrellas que se enfrentan.
- Granos de trigo.



#### 4.3. Materiales empleados. Análisis de su naturaleza

Los elementos utilizados en las suertes adivinatorias se pueden agrupar en cuatro categorías: sustancias vegetales, productos minerales, objetos de uso común y elementos religiosos y humanos.

Analizamos seguidamente las características definitorias de los integrantes de cada grupo.

##### a) Vegetales

Añadimos a su identificación botánica un brevísimo estudio de sus propiedades curativas, con objeto de evitar su repetición en el epígrafe dedicado a curaciones y Medicina popular.

Como materia básica de adivinación se emplea una leguminosa, el haba (*Vicia Faba*), que en casos excepcionales puede sustituirse por el garbanzo (*Cicer Arietinum*).

El haba no aparece en estado silvestre, pero se cría en huertas y secanos así como en tierras de labor. Presenta unas grandes flores blancas, con una mancha negra a cada lado, que le confiere un cierto aspecto de flores enlutadas; los antiguos egipcios vieron en estos caracteres señales funestas. Estas flores se utilizan por sus virtudes diuréticas, en tisanas (1).

Dos cereales de la familia de las gramíneas, se utilizan en estas suertes: el trigo y la cebada, que se producen en toda la Península Ibérica.

El trigo (*Triticum Vulgare*), es sobradamente conocido como alimento de primer orden. Su salvado se emplea como remedio casero contra las fiebres pertinaces y lentas (2).

La cebada (*Hordeum Vulgare*) puede presentar propiedades antidiarreicas. El agua de cebada quita la sed, es diurética y contribuye en cierta medida al mantenimiento del paciente (3).

Sirven también de materia adivinatoria los frutos de dos árboles: el granado y la palmera. El primero (*Púnica Granatum*), se cría en las huertas como frutal en la mayor parte de la Península Ibérica y también vive en estado silvestre. Tiene poder tenífugo y en general, contra toda clase de gusanos intestinales. Sus alcaloides, localizados principalmente en la corteza de la raíz, ejercen sobre el hombre una acción parecida a la del curare y la nicotina (4).

El dátil, fruto de la palmera datilera (*Phoenix Dactylifera*), se consume sobre todo como alimento. En Medicina se usan como emolientes para ablandar la tos y combatir los catarros de las vías respiratorias (5).

Otros vegetales que se utilizan en algunos sistemas de adivinación, son el incienso, el romero y el olmo.

El incienso o ajeno (*Artemisia Absinthium*), es una planta muy aromática. Es tónico estomacal, aperitivo vermífugo, capaz de provocar el menstuo, etc. (6).

El romero (*Rosmarinus Officinalis*), es una mata verde todo el año. El sabor de las hojas y de las sumidades floríferas es intensamente aromático, canforáceo y un poco picante. Se tiene por estimulante, antiespasmódico y ligeramente diurético, también actúa como colagogo. Los herbolarios levantinos lo recomiendan para "rebajar la sangre". Al exterior se emplea como vulneraria (lavar las llagas) y para combatir los dolores articulares, así como para tonificar el cuerpo fatigado por trabajos violentos o por haber andado demasiado. Tomado en infusión sirve de tónico y aperitivo y para facilitar la curación de la ictericia. Tal cantidad de propiedades se refleja en el refrán que dice "de las virtudes del romero se puede escribir un libro entero" (7).

El olmo (*Ulmus Procera*), es un árbol grande que puede alcanzar hasta 40 metros de altura. Vive a lo largo de los caminos, setos y margen de los bosques. Sus principios activos, tanino, mucílago y resina producen un efecto astringente, anti-inflamatorio y ligeramente diurético. Se puede preparar a partir de la corteza fresca, una esencia contra el eczema y una infusión contra la diarrea, artritis dolores reumáticos o como diaporético. Una infusión más fuerte sirve para lavados bucales y gárgaras contra las inflamaciones de la boca y garganta (8).

No consta la naturaleza del palito utilizado en la suerte de las tiras de papel escritas, pero es evidente que se trata de un elemento vegetal.

Incluimos en este apartado el sahumerio, que consistía en dejar que se quemara lentamente alguna hierba aromática, como el romero, para echar el humo oloroso sobre una persona o alguna cosa.

Los expediente inquisitoriales no aportan ninguna aclaración acerca de la esencia constitutiva de los polvos negros, la substancia roja y la pastilla, que por otra parte se citan una sola vez. Sin embargo, creemos no equivocarnos aventurando la hipótesis de que se trata de productos elaborados a partir de alguna planta, y por esta razón los contamos entre las substancias vegetales.

#### b) Minerales y orgánicos

Pocos son los elementos de carácter orgánico empleados como materia adivinatoria. La tierra aparece en una ocasión en la suerte de las habas, aunque volvemos a encontrarla en otro sistema, si bien en este caso se asocia a un elemento fúnebre constituido por algunos huesos de difuntos.

El coral, utilizado una única vez, también en la suerte de las habas, es una materia segregada por un celentéreo que, como es sabido, forma estructuras

calcáreas que llegan a constituir islas y arrecifes. Esa secreción de color rojo o rosado, sirve de material para confeccionar objetos de adorno como collares o figurillas (9).

Por el contrario, los minerales están bien representados y se utilizan como elementos variables (habas), como materia básica y principal (geomancia) y asociados a diferentes conjuntos en otras técnicas de adivinación.

Identificados por orden alfabético son los siguientes:

- Alumbre. Del latín *alumen-inis* = *alumbre*, piedra mineral. Es un sulfato doble neutro de aluminio y potasio hidratado, que se presenta como sal blanca y astringente (10).
- Azufre (Lat. *Sulphur-is* = *azufre*). Es un elemento que tiene un color amarillo característico, con lustre diamantino, y, a veces resinoso (11).
- Carbón (Lat. *Carbo-nis* = *carbón*). Son minerales de origen orgánico, constituidos principalmente por carbono, como la hulla, antracita, turba, etc. (12).
- Piedras preciosas. Ni los hechiceros, ni sus clientes especifican cuando se trata de geomancia, qué tipo de piedras preciosas emplean, por lo que nos limitamos a señalar algunas, como el diamante, el rubí, la amatista, el ágata, etc. sin detenernos a hacer ningún análisis de las mismas.
- Sal (Lat. *sal-is* = *sal*). La sal gema es el cloruro de sodio. Es incolora o blanca cuando es pura, pero suele ofrecer coloraciones rojizas o grises y con menos frecuencia verdosas o azuladas. Su sabor salado es

característico, y es sobradamente conocida su extraordinaria abundancia en la naturaleza (13).

- Yeso. Se trata de sulfato cálcico hidratado. Presenta como característica propia, la de rayarse fácilmente con la uña. Lo mismo que la sal, abunda de manera considerable en la naturaleza (14).

c) Elementos y objetos de uso común

Predominan los de utilización diaria en la mayoría de las viviendas de la época, cualquiera que fuese la categoría social de sus moradores.

Destacan los recipientes de diversas formas: redoma, escudilla, caldero, vaso, orinal, asociados a un elemento primordial, el agua, verdadera protagonista de la adivinación. Éstos a su vez, se relacionan con otros objetos con los que tienen en común su pertenencia al ajuar doméstico. En unos casos se trata de utensilios de cocina (sartén, cedazo o tamiz, fragmentos de plato), en otros, la analogía viene dada por su carácter punzante (tijeras, cuchillos, alfileres, clavos) ornamental (hilo de oro, botón de plata), metálico (acero, cadena, llave, moneda), cristalino (media luna de cristal, canutillo o cuenta de vidrio), o manuscrito (tiras de papel escritas, cédulas, y hojas con caracteres astrológicos). Algunos se utilizan a la hora de comer (servilletas), en el tocador (espejo), como juego (naipes), o en cualquier habitación de la casa (esteras, brasero).

Los tejidos se emplean como trozos de paño de diferentes colores, y también en forma de cintas a las que se hacen nudos con objeto de conseguir el fin deseado.

El calzado masculino no parece ser elemento adivinatorio, pero sí lo es el femenino, especialmente el llamado chapín. Se trata de un chanclo con suela de madera y tacón de corcho muy grueso, que se colocaba encima de los zapatos de

cuero. Su altura permitía elevar la de su portadora, y compensar así la escasa talla de las españolas de la época, al tiempo que equilibraba su silueta, demasiado ancha debido a la moda que imponía vestidos muy amplios, como el guardainfante. (15).

También los alimentos pueden desempeñar una función adivinatoria, particularmente aquéllos considerados básicos en la alimentación de los siglos XVI y XVII. Durante el Siglo de Oro español, en general, no se hacía más que una sola comida al mediodía, que para la clase adinerada consistía en uno o dos platos de carne (o de pescado y huevos en Cuaresma); las gentes modestas se contentaban con un pedazo de cabrito o de cordero. Para los más pobres, el alimento se componía de algunas legumbres (cardos, habas), queso, cebollas y olivas (16). El queso, comida de gañanes y braceros, es considerado por Castillo Boadilla, junto con la cebolla, entre los "manjares viles" que un corregidor no debía probar.

El consumo de pan se relacionaba estrechamente con la clase social a la que cada uno pertenecía. Un caballero no tomaba mucho: lo ordinario era un panecillo de media libra en cada comida. En las clases medias urbanas la ración de pan era mayor, y en cuanto al proletariado rural, su alimentación tenía como base un pan moreno (17).

Tanto el pan, como el queso o los huevos, son con frecuencia elementos básicos en algunas suertes adivinatorias.

La misma vivienda y sus anexos poseen caracteres mágicos que se utilizan con fines de adivinación. Puertas y ventanas, en especial el umbral de aquéllas, son los lugares propicios para escuchar toda clase de voces y sonidos que responden a interrogantes previamente formulados. En el suelo se trazan círculos mágicos, y un pozo al que se tira un puñado de sal, puede ofrecer la solución de un problema.

El fuego, y todos los objetos a él vinculados (cera, velas encendidas, etc.) adquieren un fuerte componente adivinatorio, que se manifiesta en técnicas que, o bien tienen en aquél su base y fundamento, o forman parte, como elementos subsidiarios, de un ritual más complejo.

Números y puntos son utilizados en geomancia, y el trazar un círculo en el suelo forma parte del ceremonial de varios sistemas adivinatorios. Por último, alguna figura realizada en cera o en tela, completa la relación de materiales adivinatorios que se incluyen en este apartado.

#### d) Elementos humanos y religiosos

Pertenecen a este grupo una serie de elementos vinculados estrechamente a la persona humana.

Unas veces, se trata de niños, o doncellas, cuya virtud mágica deriva de su condición de vírgenes. Este concepto, tan valorado en la tradición judeo-cristiana, consiste, como es sabido, en la pureza integral que implica la abstinencia sexual absoluta, y es en ella donde precisamente radica toda su potencia adivinatoria.

En otros casos, son miembros o partes del cuerpo humano los que sirven de material mántico, como manos, brazos, hombros, pies y rayas de las manos.

También algunas acciones normales en la vida cotidiana, como escuchar sonidos, o medir distancias con la palma de la mano, pueden llevar en sí mismas el germen de la adivinación.

Entre los elementos puramente religiosos, distinguimos aquéllos que sólo se pueden encontrar dentro del templo (altar, misa), de otros que cualquier persona devota podía tener o realizar en su casa (rosarios, imágenes, reliquias, agua y velas

benditas, bendiciones, etc.) Todos ellos aparecen cargados de espiritualidad positiva, por lo menos, desde la perspectiva religiosa de la época. Pero hay que tener en cuenta también, la presencia de un ser sobrenatural al que se atribuyen todos los rasgos negativos imaginables: es el Familiar, demonio de poca categoría, que el mago puede reducir prácticamente a la esclavitud, encerrándolo en un pequeño objeto personal, con frecuencia un anillo, y al que consulta toda clase de dudas.

En cuanto a la visión de dos estrellas que se enfrentan, en los expedientes inquisitoriales se presenta como una forma de adivinación, aunque no se especifica ningún tipo de ritual.

Pero todos los elementos analizados, tanto animados, como inertes, carecerían de valor sin la acción vitalizadora de la palabra.

La fuerza de esta última constituye el elemento fundamental de los ritos hechiceriles, ya que sin las largas y muchas veces complicadas invocaciones, el adivino hubiera encontrado con seguridad, grandes dificultades para atraer y convencer a sus clientes (18). La palabra es, por tanto, la base y fundamento de cualquier sistema adivinatorio, hasta el punto de poder afirmar que en su presencia, cualquier elemento, con independencia de su naturaleza intrínseca, es susceptible de adquirir un contenido mántico. Lo que gráficamente se puede representar por medio del siguiente esquema:

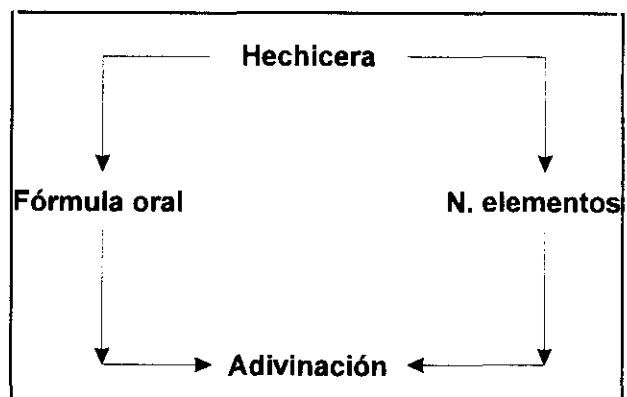


Gráfico nº 11

En el epígrafe 5.2 nos ocupamos del análisis de las fórmulas orales en su triple aspecto: palabras (ininteligibles), oraciones y conjuros.



Cuadro nº 3

ELEMENTOS UTILIZADOS EN LAS SUERTES ADIVINATORIAS.

Vegetales	Minerales y orgánicos	Objetos y elementos de uso común	Humanos y religiosos		Siderales
<p>Habas Garbanzos Granada (cáscara) Dátil (hueso) Romero (palo) Incienso Trigo (granos) Cebada (granos) Olmo (varillas) Sahumerio Palito</p> <p>Pastilla Substancia roja Polvos negros</p>	<p>Azufre Azabache Carbón Piedra Piedra alumbre Piedras preciosas Yeso Sal</p> <p>Coral Tierra Huesos de difuntos</p>	<p>Agua Fuego Caldero Escudilla Redoma Orinal Vaso Sartén Cedazo Teja de plato Tijeras Cuchillos Alfileres Clavos Hilo de oro Botón de plata Acero Cadena Llave Moneda Media luna (cristal) Canutillo Cédulas Tiras escritas Hojas con caracteres astrológicos. Servilletas Espejo Naipes Esteras Brasero Paños Cinta Chapín Pan Queso Huevos Puerta Ventana Pozo Suelo Cera Candelillas Velas encendidas Números Puntos Círculo Figura (cera)</p>	<p>Niños Doncella Virginidad Manos Brazos Hombros Pies Rayas de las manos Escuchar (sonidos) Palmas (medir) Fórmulas orales (palabras, oraciones, conjuros).</p>	<p>Altar Misa Rosario Imagen Reliquias Bendiciones Agua bendita Velas benditas Familiar (demonio)</p>	<p>Estrellas</p>

## NOTAS

- 1) Font Quer. 1982. 383 - 384
- 2) Font Quer. 1982. 930 - 32
- 3) Font Quer. 1982. 933 - 34
- 4) Font Quer. 1982. 399 - 401
- 5) Font Quer. 1982. 957 - 59
- 6) Font Quer. 1982. 819 - 21
- 7) Font Quer. 1982. 651 - 53
- 8) Lournert, Edmund 1982, 120
- 9) Moliner, María. 1983 T. I, 766
- 10) Juliá, J. 1965. 16
- 11) Juliá, J. 1965. 36
- 12) Juliá, J. 1965. 46
- 13) Juliá, J. 1965. 184
- 14) Juliá, J. 1965. 210
- 15) Defourneaux, Marcellin. 1983. 152
- 16) Defourneaux, Marcellin. 1983. 148
- 17) Domínguez Ortiz, A. 1981. 162
- 18) Sánchez Ortega, M<sup>a</sup> H. 1987. 33

#### 4.4. Motivaciones de la consulta.

Todo tipo de interrogantes pueden ser despejados en la consulta mágica a la que se recurre constantemente, lo mismo si se trata de sucesos decisivos en la vida personal (matrimonio, expectativas de vida, futuro propio o ajeno), que cuando se pretende obtener respuesta a situaciones cotidianas teñidas de trivialidad, como la hipotética visita de un amante, o el éxito en el juego.

Son motivaciones de carácter general, carentes de cualquier especificidad vinculada a un determinado momento histórico, que es posible encontrar todavía en la actualidad en ámbitos geográficos muy concretos. Un ejemplo claro de esta pervivencia aparece en el mundo rural gallego, donde las carteiras y demás visionarios del futuro, afirman que los asuntos sobre los que con mayor frecuencia versan las consultas son los siguientes:

- "Saber si uno está envidiado".
- "Cuando una persona desaparece de casa".
- "Por la familia que tienen fuera".
- "Si a la chica no la quiere el novio".
- "Por saber dónde está algo que se les perdió", etc. (1).

En la demarcación del Tribunal toledano, el interés de la clientela se centra en primer lugar en la localización de personas a las que se sienten vinculados por lazos familiares o afectivos, alejadas por razones de emigración, necesidades de trabajo, abandono de familia, etc. Los consultantes desean conocer cual es la situación concreta de aquéllas, así como la posibilidad más o menos remota de recibir la visita tan largamente esperada. Son consultas que se enuncian bajo la fórmula general de "saber de personas ausentes", y pueden adquirir diversos matices como los siguientes:

- Saber dónde está el amigo (2).
- Saber si el amigo vendría a visitarla (3).
- Saber dónde estaba el marido de la cliente (4).
- Saber si el marido había de venir de las Indias (5).
- Saber si un pariente venía de camino (6).

El deseo de conocer la situación de los seres queridos trasciende el mundo material y llega hasta el más allá, en aquellos casos en los que el consultante intenta saber "*dónde*" están algunas *Ánimas* (7) de personas ya fallecidas.

Le siguen en frecuencia las cuestiones amorosas y sentimentales, tanto las propias de muchachas casaderas, como las que tratan de las relaciones extramatrimoniales de mujeres casadas, que intentan conocer:

- Si el amigo quiere a otra mujer (8).
- A quién quería un hombre (9).
- Si se querían unas personas (10).

y en general, cualquier interrogante que tenga por objeto "saber si alguien la quiere bien", expresión utilizada normalmente para designar una relación sentimental.

La inquietud por conocer el futuro personal, ocupa el tercer lugar en la escala de intereses. Las consultas se mueven dentro de un amplio espectro que abarca desde cuestiones generales, del tipo "conocer cual había de ser su futuro" (11), hasta interrogantes muy concretos sobre aspectos referidos a la vida privada, como "si su padre le había de hacer bien", o si le iría bien con su amo (12). En un espacio intermedio quedan aquellas consultas que tienen por objeto conocer las expectativas que se pueden presentar a lo largo y a medio plazo, como:

- Si una persona se había de casar, si había de enviudar, o si entraría en un convento (13).
- Con quién se había de casar una persona (14).
- Si era conveniente la boda de una hija (15).
- Si el amo de la cliente se había de desenojar y no la había de vender (16), y otras de análogas características.

Los asuntos económicos son otro pretexto para dirigirse al hechicero con el fin de saber:

- Si tendría dinero (17).
- Si le darían limosna (18).
- Si el marido le enviaría dineros (19).
- Conocer el futuro de sus negocios (20), y múltiples problemas similares.

La vida conyugal en una época en la que, como observa Brunel, "los maridos que quieren que sus mujeres vivan correctamente se muestran tan despóticos que las tratan casi como a esclavas" (21), ofrece multitud de asuntos sobre los que la mujer desea recibir orientación y consejo. Uno de los principales problemas parece derivar del carácter irascible de los varones, a juzgar por la frecuencia con que se consulta acerca del estado de ánimo del cónyuge y de la posibilidad de recibir malos tratos tanto de hecho, como de palabra. La razón quizá haya que buscarla en el estrato social del que proceden la mayoría de las clientes de la hechicera, que como ella misma, surgen de las clases populares, escasas de cultura y por consiguiente, incapaces de controlar las manifestaciones externas de sus sentimientos. Las consultas relacionadas con este apartado giran en torno a la necesidad de conocer cuestiones del tipo siguiente:

- Si su marido venía en paz (22).
- Si reñiría con su marido (23).

- Si el marido vendría triste (24).
- Si su marido le pegaría (25).
- Si el marido está enojado (26).
- Si le convenía volver con su marido (27).
- Si el marido que se marchó la quería (28).
- Si un matrimonio se quería bien (29), etc.

La preocupación por saber si una persona todavía vive, cristaliza con frecuencia en la consulta al adivino, del que se recaba información acerca de "*si el marido está vivo o muerto*" (30), "*si había de morir su marido antes que ella*" (31), "*si un herido moriría*" (32), o "*si una persona vive*" (33).

También propician la visita al hechicero aquellas circunstancias en las que el cliente trata de localizar el paradero de animales u objetos perdidos (34), intenta descubrir al autor de un robo (35), desea conocer cosas ocultas (36), o se interesa por la solución que puedan tener sus problemas con la Justicia (37).

En ocasiones, la hechicera tiene que utilizar lo que podemos denominar "visión a distancia", para conocer a petición de un cliente, lo que hace en un determinado momento otra persona, que por supuesto, se encuentra fuera del alcance de la vista de ambos (38).

El conocimiento del estado de ánimo o el humor de alguien que interesa (39), la salud propia o ajena (40), la posibilidad de recibir noticias de los seres queridos a través de una carta (41), la previsión de sucesos negativos (42), e incluso la necesidad de conocer la propia aceptación social (43), son otros tantos motivos que determinan la consulta mágica, lo mismo que el deseo de saber si una mujer estaba preñada y pariría un hijo (44) o si alguien había sido víctima de hechizos (45). Cualquier suceso de la vida diaria, por mínimo que pudiera parecer, cabía en la consulta, desde el interés por saber si la llamarían o le traerían alguna cosa (46), o

si el marido había de tener éxito en el juego (47), hasta la pregunta acerca de si unos hombres irían a casa de unas mujeres que les querían hablar (48). Demostración evidente de la universalidad que presentaban las consultas es que algunas suertes, como la de las habas se empleaban para "*todo lo que se quiere saber*" (49).

De ello se deduce que el recurso a cualquiera de los sistemas adivinatorios era un hábito muy extendido entra la población de la época, especialmente la femenina, en el territorio que comprendía el Tribunal toledano. Esto no significa que fuese necesario en la totalidad de los casos acudir al hechicero. Es frecuente que en el proceso inquisitorial contra un adivino aparezcan otras personas a quienes no se abre expediente, pero que emplean las mismas técnicas de adivinación que aquél, si bien lo hacen de manera privada y en el domicilio propio, lo que confirma la idea de la enorme difusión que llegaron a alcanzar las diferentes mánticas, en especial las que se citan mayor número de veces, como la suerte de las habas o la de los naipes.

No parece existir una relación directa entre el motivo que lleva a la clientela a formular la consulta, y la técnica que en cada caso concreto utiliza el hechicero. Por el contrario, podemos suponer que la elección de una u otra depende de las preferencias personales del oficiante, y estarían en función de distintas variables: facilidad de acceso a los elementos materiales de un determinado sistema (habas, ajuar doméstico, etc.), sencillez del ritual (naipes), e incluso espectacularidad, con objeto de impresionar al cliente, como en el caso de la sal y la piedra alumbre, que arrojadas en el fuego producen una intensa llamarada o un significativo chisporroteo.

## NOTAS

- 1) Lisón Tolosana. 1979, 160
- 2) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 3) AHN.Inq. Toledo Leg. 88.2. XXX
- 4) AHN.Inq. Toledo Leg. 85.3. XXVII
- 5) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI I
- 6) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.4. LXX
- 7) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.18. LXXVI I
- 8) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.13. XVIII
- 9) AHN.Inq. Toledo Leg. 91.10. XLVII
- 10) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI
- 11) AHN.Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 12) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI II
- 13) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.4. LXX
- 14) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI XIV
- 15) AHN.Inq. Toledo Leg. 84.1. V
- 16) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.4. LXX
- 17) AHN.Inq. Toledo Leg. 82.3. IX II
- 18) AHN.Inq. Toledo Leg. 93.13. LVII
- 19) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI V
- 20) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.13. XXXIII
- 21) Brunel A. de 1914, 105. Cit. por Defourneaux, M. 1983, 143
- 22) AHN.Inq. Toledo Leg. 84.7. XXIII
- 23) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.4. XXXVIII
- 24) AHN.Inq. Toledo Leg. 93.16. LXVII
- 25) AHN.Inq. Toledo Leg. 93.13. LVII
- 26) AHN.Inq. Toledo Leg. 95.12. LXXVIII
- 27) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.17. LXXXIII
- 28) AHN.Inq. Toledo Leg. 84.1. V



- 29) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.13. XXVIII I
- 30) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.11. XVII
- 31) AHN.Inq. Toledo Leg. 84.7. XXIII
- 32) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI XVI
- 33) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI V
- 34) AHN.Inq. Toledo Leg. 84.4. XX
- 35) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI I
- 36) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.6. XXXIX
- 37) AHN.Inq. Toledo Leg. 96.9. LXVIII
- 38) AHN.Inq. Toledo Leg. 82.14. II
- 39) AHN.Inq. Toledo Leg. 86.9. LIII
- 40) AHN.Inq. Toledo Leg. 82.3. IX II
- 41) AHN.Inq. Toledo Leg. 82.6. X
- 42) AHN.Inq. Toledo Leg. 87.13. XXVIII II
- 43) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.7. XXXVIII
- 44) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI IX
- 45) AHN.Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI IX
- 46) AHN.Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 47) AHN.Inq. Toledo Leg. 95.12. LXXVIII
- 48) AHN.Inq. Toledo Leg. 83.13. XVIII
- 49) AHN.Inq. Toledo Leg. 82.26. XIII

## **V) LA PRÁCTICA DE LA HECHICERÍA.**

### **5.1. Las formas de adivinación. Desarrollo esquemático de cada sistema adivinatorio.**

#### **l) *Suerte de las habas.***

Cada sistema adivinatorio tiene su propio ritmo, presenta una cadencia particular, así como una desigual incidencia en el mundo mágico en que nos movemos.

La suerte de las habas es el sistema adivinatorio más empleado para cualquier tipo de consulta, en el ámbito del Tribunal toledano durante el período analizado, y destaca cuantitativamente sobre las restantes técnicas utilizadas.

Las razones de este predominio hay que buscarlas en la facilidad con que el elemento básico (habas) podía ser disimulado en caso de denuncia ante el Santo Oficio, dado su reducido volumen y su carácter de sustancia de uso corriente en la alimentación diaria. Además, sus respuestas gozaban de un alto grado de fiabilidad, lo que explica, en parte, la predilección por su empleo.

Hay que recordar que ya en la Grecia clásica se hacía una especie de sorteo de habas blancas y negras. En el Renacimiento las mujeres venecianas lanzaban habas al suelo, y según cómo caían hacían presagios acerca de los hombres a los que podían seducir (1), y en el siglo XIX, en Noto (Sicilia), y en la campiña de Florencia, las jóvenes que deseaban marido averiguaban su suerte por medio de las habas. La significación sexual del haba es conocida, lo que explica que esta suerte aparezca relacionada frecuentemente con cuestiones de tipo erótico (2).

Volvemos al territorio de la demarcación toledana del Santo Oficio de la Inquisición, para analizar los diferentes aspectos que ofrece el ritual de este sistema de adivinación.

No existe una regla fija sobre el lugar, día y hora más convenientes para llevar a cabo la consulta, de manera que ésta se formula tanto en casa de la hechicera, como en el domicilio del cliente y lo mismo de día que de noche. Parece que cualquier momento y circunstancia son propicios para encontrar respuesta a la inquietud personal, recurriendo a esta técnica.

Protagoniza la ceremonia siempre una mujer que actúa como oficiante (lo mismo ocurre en la mayoría de las suertes adivinatorias), no habiendo encontrado en toda la documentación consultada un solo caso en que este papel lo desempeñe un varón. Sin embargo, la clientela no es exclusivamente femenina. Los hombres acuden también a la hechicera para conocer lo que desean por medio de esta suerte, pero limitan su actuación a la de simples espectadores.

El ritual completo es extenso y complejo, aunque en los textos presenta esos caracteres sólo en contadas ocasiones. Las razones pueden ser varias:

- Falta de memoria de los clientes (testigos), que no recuerdan mas que aspectos fragmentarios de aquello que presenciaron.
- Interés de la hechicera por ocultar los elementos del ceremonial que pudieran crearle problemas con el Santo Oficio, como utilizar fórmulas y oraciones consagradas por la Iglesia, mezcladas con invocaciones al demonio; empleo de oraciones rechazadas por la jerarquía eclesiástica, realización de prácticas calificadas de supersticiosas, etc.

Por otra parte, no todas las hechiceras tendrían acceso a un conocimiento profundo del ritual, memorizando aquellas partes del mismo de las que hubieran tenido una información más completa. Todo ello contribuye a crear esa impresión de fragmentación y falta de rigor que presentan muchos expedientes, al tiempo que propicia las variaciones que se observan en el desarrollo de una misma ceremonia

cuando la llevan a cabo distintas hechiceras: utilización de diferentes materiales, presencia o ausencia de determinadas fórmulas orales, e incluso, diversa significación simbólica de las mismas sustancias.

Cuando el ritual aparece completo suele ir precedido de una preparación específica de la materia básica, consistente en bautizar las habas, lo que les confiere todo su valor mágico.

En Toledo, en 1631, Inés del Pozo, viuda de Bernabé Díaz, panadero, tomó *"nuebe pares de abas tantos machos como enbras y no sabe esta de donde y le dijo a esta dandoselas en un paño que las llebase a tres yglesias señalándole que fuesen San Juan de los rreyes, San agustin y a la parroquia de san Martin, y que las metiese en la pila de dichas yglesias del agua bendita para bautiçarlas y dijese quando las metia en el agua estas palabras en el nonbre del Padre del hijo y del espiritu santo tres personas y un solo dios verdadero abas os bautiço"* (3).

Pero tampoco la uniformidad es total en esta fase previa de la ceremonia. En algún caso la preparación viene dada por la existencia de determinadas condiciones que han de reunir las habas que se van a utilizar:

En Alcalá de Henares, en 1648, Mariana González, costurera, mujer de Francisco González Ossorio, decía que las habas habían de ser cogidas en la mañana de San Juan, antes de salir el sol. Se habían de separar los machos de las hembras y conjurarlas con unas palabras que ella sabía. Después, había que ponerlas en la cabeza debajo de los cabellos, y en los tres días siguientes ir a tres parroquias y hacer que le digan los Evangelios *"y traerlas y decirles muchos amores y luego con las palabras que ella sabia las echaba"* (4).

La materia fundamental y constante de la consulta la constituyen las habas, aunque en su defecto pueden sustituirse por almendras o garbanzos (5).

Por regla general la oficiante emplea habas que podemos considerar "naturales", es decir, sin ningún tipo de marca o contraseña. Pero en ocasiones las señala con objeto de conferirles determinados valores, como el que materializa la oposición masculino-femenino, tomando como base el criterio de que *"las habas machos son puntiagudas y las habas que senifican henbras estan abiertas por detras"* (6). Las habas con coronilla equivalen a clérigos o sepultura (7), mientras que las habas partidas adquieren diferentes significados: la cama, la mesa (8) o el regalo de prendas de vestir que recibirá la protagonista (9). Un haba negra sirve para indicar que el hombre por quién se hace la suerte está con otra mujer (10), y cuando la persona a quién se hacía el juicio era clérigo o fraile, las habas se ponían en círculo a modo de corona (11).

No existe un número fijo de habas imprescindible para el desarrollo de la suerte. Con frecuencia se habla de un puñado (12), de unas tres docenas (13), o de más de veinte (14), pero cuando se especifica y concreta la cantidad lo que predomina es el número nueve: nueve habas (15), o nueve pares, machos y hembras a partes iguales (16), o lo que es lo mismo, 18 habas, también la mitad machos y la mitad hembras (17). Parece evidente que la elección del número no es arbitraria, ya que el nueve era para los hebreos el símbolo de la verdad (18) y precisamente en el conjuro previo al comienzo del ceremonial, la hechicera pide a las habas que le digan la verdad, *"que la decis mas que el ebangelio"* (19).

Pero al parecer las oficiantes se regían por códigos distintos en lo que al número de habas se refiere, ya que es posible encontrar toda una serie de variantes, desde la utilización de una sola (20), hasta 55 pares (21), pasando por el empleo de 2, 4, 6 (22), 11 ó 13 (23) y con mayor frecuencia una docena (24).

Esta materia básica (habas) se acompaña de diferentes variables con significación propia aunque no siempre constante, y que en ocasiones ni siquiera se especifica. La dinámica del ritual establece que la respuesta a la consulta venga

determinada por el lugar que ocupen las habas con relación a las restantes sustancias adivinatorias empleadas, como en este caso: *"si ubiere de venir fulano que salga un aba junto al yeso (que significa el aba un hombre y el yeso la casa) y esto es que venga el hombre a quien llame a su casa"* (25). En consecuencia, resulta imprescindible analizar el valor que la adivina atribuye a cada uno de aquellos elementos, como se recoge en el cuadro nº 4.

Los paños de diferentes colores ofrecen un simbolismo muy marcado, que responde a la existencia de un auténtico código cromático, ya que nada hay "tan claro como la cromatología a la hora de una interpretación simbólica, constituyendo el color con su significado algo aceptado universalmente, no sólo geográficamente, sino en todos los niveles" (26).

El paño azul es para la hechicera la representación de los celos, valor que presenta de manera constante e inalterable (27). El rojo encierra en su ambivalencia la oposición positivo (alegría)-negativo (herida, sangre) (28). El verde se considera desde antiguo, símbolo de la esperanza, porque como color de la vegetación, significa el triunfo de la primavera, que equivale al de la vida sobre la muerte (29), y con este mismo sentido aparece en la documentación que estudiamos (30). El paño blanco, por su analogía con el sudario fúnebre, se interpreta como mortaja, y por tanto, premonición de muerte próxima (31), mientras que el negro asume la representación de la noche y de la pesadumbre (32).

También se cargan de valencias simbólicas el resto de las variables utilizadas en el desarrollo de esta mántica.

El carbón se asocia a la noche (33) por idéntica analogía cromática que en el caso anterior, aunque a veces expresa sentimientos pesimistas: tristeza (34), pesadumbre (35), o bien, situaciones negativas como la muerte (36). La piedra alumbre, quizá por concordancia fonética, indica pesadumbre (37) o lágrimas (38). El

yeso blanco actúa de forma polivalente, de manera que tanto puede representar elementos materiales: la casa (39), la sepultura (40), o el camino (41), como aludir a estados de ánimo: dolor (42), venir en paz (43).

La sal, imprescindible condimento de cualquier comida, sirve para representar situaciones placenteras, lo que en el lenguaje de la época se expresa por la frase "tener gusto" (44), mientras que el característico color amarillo del azufre simboliza el oro (45) o el dinero (46), lo mismo que la moneda (47) y el botón de plata (48).

El pan adquiere el sentido de comida (49), sustento (50), pero también revela la acción de dos personas que están comiendo juntas (51).

El canutillo, cuenta de vidrio alargada que se emplea en trabajos de pasamanería y bordado (52) admite una triple significación: la casa (53), la iglesia (54) o una joya (55). La cera, con que se fabrican las velas destinadas a iluminar la liturgia eclesial, indica muerte (56) o sepultura (57), pero también se puede interpretar como estado de ánimo pacífico (el marido de la cliente venía en son de paz) (58). Un puñado de tierra simboliza la casa (59), un trozo de papel expresa la llegada inminente de una carta (60), y a un hueso de dátil se le atribuye un doble significado: caminos o justicia (61).

Alguna vez la respuesta se desprende únicamente de las propias habas, sin necesidad de recurrir a elementos complementarios. Es lo que sucede cuando al echarlas quedan en forma de cruz o de ataúd, lo que se interpreta en el sentido de que se ha de saber de un muerto (62).

No se especifica la naturaleza de lo que la protagonista denomina "pastilla", elemento considerado como símbolo de que se tendrá ventura (63).

Hay materiales que se utilizan muy esporádicamente, como el hilo falso de oro, que indica dineros, oro o dádivas (64). Otros, también de uso excepcional, carecen de significado expreso, y entre ellos pueden citarse la cáscara de granada (65), el palo de romero (66), incienso (67), azabache (68), coral (69), acero (70), espejo (71), teja de plato (72), y una pequeña media luna de cristal (73). Por último, hay que añadir el agua bendita empleada en el rito del bautizo de las habas, que como hemos visto, precede en ocasiones a la suerte propiamente dicha (74), así como las correspondientes fórmulas orales que analizaremos más adelante.

El cuadro nº 5 recoge la relación de materiales empleados en el desarrollo de este sistema adivinatorio. Su consulta nos indica que los elementos denominados variables, pocas veces son coincidentes, aunque la presencia de tejidos en forma de paños de color azul o rojo, se repite de manera casi constante. El resto de las variables se utilizan o no, sin razón aparente alguna, lo que podría ser debido, como apuntábamos más arriba, a circunstancias personales de la protagonista (ignorancia u olvido del ritual, improvisación, etc.) o a la versatilidad que implica la transmisión oral de conocimientos. Sin embargo, parece existir cierta relación entre el tipo de consulta y las sustancias que con toda su carga simbólica se manejan en cada caso concreto. Así, ante una pregunta de matiz amoroso nunca falta el paño azul, símbolo de celos, que por el contrario no se emplea si se trata de buscar respuesta a problemas de carácter económico, de futuro personal, o de conocimiento de cosas ocultas. La relación parece indiscutible en este caso concreto, porque la variable "pañó azul" tiene un significado unívoco: los celos, pero no es aplicable al análisis de materiales dotados de simbolismo polivalente, como el yeso blanco, afectado de significaciones tan dispares como casa y sepultura, o el pan, expresión tanto de la comida como del acto de comer.

El problema se agrava si tenemos en cuenta la frecuencia con que el cliente plantea a la hechicera preguntas simultáneas de matices diferentes, lo que dificulta todavía en mayor medida la posibilidad de establecer una relación general entre el tipo de consulta y las variables empleadas en cada caso.



Elemento prácticamente imprescindible es el recitado de algún tipo de fórmula oral, como la que recoge el siguiente ejemplo. Inés del Pozo, cuyo proceso hemos citado con anterioridad, después de haber ordenado a otra persona que llevase las habas a bautizar a tres iglesias toledanas, una vez que las tuvo en su poder y hubo reunido con ellas los materiales secundarios *"mezclado y rrebuelto todo tiniendolo en las manos y mudandolo de una a otra dijo abas que entre el çielo y tierra fuistes senbradas con rroçio de el çielo fuistes rruçadas asi como esto es berdad me declareys lo que os fuere preguntado, conjuroos con san Pedro con san Pablo con el apostol santiago con el serafico san Francisco con la birgen de la verdad con el ara con la ostia consagrada con el clerigo que esta rrebestido en el altar con el libro misal con las tres misas que diçe el clerigo la mañana de nabidad con la santa casa de rroma con los hijos de ysrael con el mar con las arenas con el çielo con el suelo con los siete çielos con la birtud que ay en ellos con la santisima trinidad, abas que me digais la berdad desto que os fuere preguntado, si ubiere de benir fulano que salga un aba junto al yeso (que significa el aba un hombre y el yeso la casa) y esto es que benga el hombre a quien llama a su casa y al echar las abas açia la dicha Ynes del Poço una cruz y deçia en nonbre de la santisima trinidad me declareis hijas esta verdad"* (75).

Se distinguen en este tipo de fórmula oral tres fases o momentos:

- 1) Invocación a las habas para que obren revelando la verdad de lo que se les consulta, estableciendo una relación analógica entre la evidencia de unos hechos básicos y la veracidad que ha de entrañar aquello que manifiesten.
- 2) Conjuración explícita que les dirige la oficiante, no sólo en nombre de Dios y de su santa Madre la Virgen María, sino también de otras figuras y elementos sagrados (S. Pedro y S. Pablo, las misas de Navidad, la santa Casa de Roma, etc).

- 3) Realización de la señal de la cruz sobre las habas, y nueva invocación trinitaria para que definitivamente obren su efecto.

La fórmula presenta otras versiones en la que se introducen ligeras variantes. La invocación a Dios, uno y trino, y a determinados santos (Pedro, Pablo, Santiago), es prácticamente constante, pero se pueden interpolar referencias a todos los Santos y Santas, o a las palabras de la consagración, mientras que se suprimen otras, como la alusión a los siete cielos o al clérigo revestido en el altar. O bien se sustituyen los hijos de Israel, por las hijas de Sión "las buenas que no las malas", la santa Casa de Roma, por las tres Casas de Roma, el libro misal, por los tres libros misales, y la referencia al ara del altar se completa con la afirmación de que "*en la mar fue criada y en el cielo consagrada*" (76).

Otra variante de este tipo de conjuro es la que se limita a iniciar la suerte "en el nombre de Jesús y María" (77). La fórmula puede consistir también en la invocación trinitaria unida al rezo de tres Cremos (78), e incluso quedar reducida a recitar el Padrenuestro y el Ave María (79). En alguna ocasión, la referencia a la Trinidad se acompaña de la apelación a un solo santo, del que se relatan hechos tomados de su biografía real o legendaria, como en la oración de Santa Elena que dice lo siguiente: "*señora sancta elena hija fuistes de Rey y Reina y el mar pasastes con las Virgenes encontrastes y con ellas pan y vino cenastis las suertes de las abbas echastes la cruz clabos y corona de my s<sup>r</sup> Jesuxpo allastes buenas y ciertas las allastes buenas y ciertas me las dad con verdad y breuedad*". La oficiante continúa santiguando las habas y demás elementos de la suerte tres veces diciendo: "*abbas decid verdad por la santissima trinidad*" (80).

Sólo en una ocasión se utiliza la fórmula oral en tiempo posterior al desarrollo de la suerte, concretamente para conseguir que el marido de la hechicera viniese a ella de buen humor; en este caso la interesada había de decir cuando él entrase en la casa: "*con dos te miro y con tres te ato con Padre y hijo y espiritu s<sup>to</sup> que bengas amoroso y manso*" (81).

Pero no siempre la invocación se dirige a personajes sagrados. En 1637, en la ciudad de Toledo, Ana de la Cruz se ponía las habas en la boca y hablaba entre dientes, y lo que alguna vez se le entendía era *"Barrabas mayor y otras a este modo"*, y después decía en voz alta: *"de la tierra fuistes criadas con el rocío del cielo rociadas, de los apóstoles fuistes conjuradas y luego trayendolas entre las manos les decía hijitas mías decid la uerdad pues la decis mayor que el ebangelio"* (82). Y en 1624, en Madrid, doña Mariana Ferrer según un testigo presencial, hacía al parecer la señal de la cruz sobre las habas y demás elementos *"nombrando muchas vezes a los diablos y al diablo cojuelo, y al perro negro que ladre y al gallo que cante"* y otras cosas que el testigo no entendió (83).

No falta, si bien con carácter excepcional, la alusión a una figura carente de connotaciones positivas o negativas, como en el conjuro que dice: *"por quien os senbro por quien os rego por quien os abiento por quien os ençero que me digais la berdad desto que os pido"* (84).

Es frecuente, cualquiera que sea la versión utilizada, que la protagonista establezca una estrecha relación entre la obviedad de determinados supuestos, y la realidad que pretende desvelar por medio de esta mántica. Es la parte de la fórmula en la que se pide que así como es evidente que las habas fueron sembradas en la tierra y rociadas con el rocío del cielo, con la misma claridad saquen a la luz la verdad oculta de aquello que se les pregunta (85). En ocasiones el parangón se establece entre unas hipotéticas suertes echadas con anterioridad y las que al presente se desarrollan: *"con san Pedro y con san pablo y el apostol santiago y con el bienaventurado san çebrian suertes echasteis en la mar muertas las echasteis vibas las sacais así me saqueis vibas y verdaderas estas suertes"* (86). El concepto "vivas" se sustituye en otras versiones por "buenas": *"si buenas echo las suertes buenas me salgan estas"* (87).

Cuadro nº 4

## SUERTE DE LAS HABAS. SIMBOLISMO FIGURATIVO.

Habas	Paño azul	Celos
Habas	Paño rojo	Alegría
Habas	Paño rojo	Sangre
Habas	Paño rojo	Herida
Habas	Paño verde	Esperanza
Habas	Paño blanco	Mortaja
Habas	Paño negro	La noche, pesadumbre
Habas	Carbón	La noche
Habas	Carbón	La persona esperada vendría de noche
Habas	Carbón	Pesadumbre
Habas	Carbón	Tristeza
Habas	Carbón	La muerte
Habas	Moneda	Dinero
Habas	Moneda	Ayuda
Habas	Moneda	Le darán dinero
Habas	Pan	El amigo y la otra están comiendo
Habas	Pan	Sustento
Habas	Pastilla	Ventura
Habas	Habas partidas	Le darán ropa

Habas	Habas partidas	La cama y la mesa
Habas	Haba partida	La cama
Habas	Haba negra	El hombre está con otra mujer
Habas	Cera	Sepultura (si cae delante del haba)
Habas	Cera	Muerte
Habas	Cera	El marido venía de paz
Habas	Habas señaladas	Si caen juntas=se quieren
Habas	Azufre	Oro
Habas	Azufre	Dineros
Habas	Haba con coronilla	Clérigos o sepultura
Habas	Papel	Carta
Habas	Hueso de dátil	Caminos o justicia
Habas	Moneda	Si ha de dar (dinero)
Habas	Sal	Tener gusto
Habas	Piedra alumbre	Pesadumbre
Habas	Piedra alumbre	Lágrimas
Habas	Yeso blanco	La casa
Habas	Yeso blanco	La persona esperada vendrá a su casa
Habas	Yeso blanco	Dolor
Habas	Yeso blanco	El marido venía de paz
Habas	Yeso blanco	El hombre quiere ir a ver a alguna mujer

Habas	Yeso blanco	Sepultura
Habas	Yeso blanco	Caminos
Habas	Canutillo	La casa
Habas	Canutillo	La iglesia
Habas	Canutillo	Joya
Habas	Pan	Comida
Habas	Pan	Le daría de comer
Habas	Tierra	La casa
Habas	Botón de plata	Le han de dar dinero en plata
Habas	Hilo de oro	Dineros, oro o dádivas
Habas	Si caen en cruz	Se ha de saber de un muerto
Habas	Si caen en ataúd	Se ha de saber de un muerto

Cuadro nº 5

## HABAS. ELEMENTOS.

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 1 Leg. 82.3. IX II	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Ochavo Sal Piedra alumbre	-
Hech. 2 Leg. 82.26. XIII	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Maravedí y real de plata. Sal Piedra alumbre Yeso blanco Canutillo	Palabras
Hech. 3 Leg. 82.26. XIII	Habas	Paño rojo Ochavo Sal Piedra alumbre Pan	Palabras
Hech. 4 Leg. 83.11. XVII	Habas	-	Palabras
Hech. 5 Leg. 86.19. LXI	Habas	-	-
Hech. 6 Leg. 83.10. XVI II	Habas	-	-

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 7 Leg. 83.10. XVI II	Habas	Paño rojo Carbón Ochavo Sal Piedra alumbre Yeso blanco Pan	-
Hech. 8 Leg. 83.13. XVIII	Habas	Paño negro Paño azul Paño rojo Carbón Piedra alumbre Yeso blanco Pan	Palabras
Hech. 9 Leg. 83.13. XVIII	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Sal Piedra alumbre Yeso blanco Azufre Haba negra	Conjuro
Hech. 10 Leg. 84.3. XIX	Habas	-	-
Hech. 11 Leg. 91.6. III	Habas	Paño rojo Moneda Sal Canutillo Pan Cera	-



HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 12 Leg. 84.7. XXIII	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Sal Piedra alumbre Yeso blanco Otra piedra Piedrecita blanca Espejo	Conjuro
Hech. 13 Leg. 84.7. XXIII	Habas	Paño azul Carbón Moneda Piedra alumbre Yeso blanco Pan Cera	Palabras
Hech. 14 Leg. 85.3. XXVII	Habas	-	-
Hech. 15 Leg. 92.4. XXXVII	Habas	-	Palabras
Hech. 16 Leg. 92.6. XXXIX	Habas	Moneda Sal Hilo falso de oro Cáscara de granada	-

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
<p>Hech. 17 Leg. 84.8. XLV</p>	Habas	<p>Paño azul Paño rojo Carbón Moneda Piedra alumbre Canutillo Pan Cera Habas partidas</p>	Conjuro
<p>Hech. 18 Leg. 91.10. XLVII</p>	Habas	<p>Paño azul Paño rojo Carbón Moneda Piedra alumbre Canutillo Pan Cera</p>	Conjuro
<p>Hech. 19 Leg. 86.6. L</p>	Habas	<p>Paño azul Paño rojo Carbón Moneda Sal Piedra alumbre Pan Cera Tierra Espejo Agua bendita (bautizar)</p>	Palabras

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 20 Leg. 86.7. LI	Habas	Moneda Sal Cera	-
Hech. 21 Leg. 86.9. LIII	Habas	Paño azul Moneda	-
Hech. 22 Leg. 97.3. LV	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Moneda Piedra alumbre Pan Cera	Palabras
Hech. 23 Leg. 93.13. LVII	Habas	Paño azul Paño rojo Paño verde Carbón Azufre Moneda Sal Piedra alumbre Yeso blanco Pan Papel Agua bendita Bendición Media luna de cristal	Conjuro
Hech. 24 Leg. 86.19. LXI	Habas	-	-

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 25 Leg. 93.15. LXII	Habas	Paño azul Paño rojo Carbón Azufre Sal Piedra alumbre Yeso blanco Cera Haba negra	Conjuro
Hech. 26 Leg. 93.15. LXII II	Habas	Paño azul Carbón Moneda Sal Espejo Cáscara de granada	-
Hech. 27 Leg. 93.16. LXVII	Habas	Paño rojo Carbón Moneda Sal Piedra alumbre Pan	Conjuro

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
<p>Hech. 28 Leg. 96.9. LXVIII</p>	<p>Habas</p>	<p>Paño rojo Carbón Azufre Moneda Sal Piedra alumbre Coral Yeso blanco Pan Lienzo Habas partidas Haba con coronilla</p>	<p>Conjuro</p>
<p>Hech. 29 Leg. 87.4. LXX</p>	<p>Habas</p>	<p>Paño azul Paño rojo Paño blanco Tierra Carbón Hueso de dátil Moneda Piedra alumbre Botón de plata Pan Papel Cuenta de cristal Pastilla</p>	<p>Conjuro</p>

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
<p>Hech. 30 Leg. 87.6. LXXI</p>	<p>Habas</p>	<p>Paño azul Paño rojo Paño verde Paño negro Carbón Azufre Moneda Sal Piedra alumbre Canutillo Pan Papel Cera Pastilla Azabache Teja de plato Bendición</p>	<p>Palabras</p>
<p>Hech. 31 Leg. 92.15. LXXV</p>	<p>Habas</p>	<p>Paño azul Paño rojo Carbón Azufre Sal Piedra alumbre Pan Cera Bendición</p>	<p>Conjuro</p>

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 32 Leg. 92.18. LXXVI IV	Habas	Carbón Moneda Coral Piedra alumbre Canutillo Pan Papel Bendición Cera	Palabras
Hech. 33 Leg. 95.12. LXXVIII	Habas	Carbón Moneda Sal Piedra alumbre Cera	¿Palabras?
Hech. 34 Leg. 87.17. LXXXIII	Habas	Palo de romero	Palabras
Hech. 35 Leg. 94.12 LXXXV	Habas	Grana Carbón Acero Piedra alumbre	Palabras

## NOTAS

- 1) Scouézec 1973. P. 123
- 2) Caro Baroja. I. 1974. P. 257
- 3) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 4) AHN. Inq. Toledo 87.17. LXXXIII
- 5) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI
- 6) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII
- 7) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII
- 8) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV
- 9) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII
- 10) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 11) AHN. Inq. Toledo 92.6. XXXIX II
- 12) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 13) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI
- 14) AHN. Inq. Toledo 86.6. L
- 15) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 16) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII
- 17) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI II
- 18) Cirlot, 1985. 330
- 19) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII
- 20) AHN. Inq. Toledo 86.19. LXI
- 21) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI II
- 22) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 23) AHN. Inq. Toledo 92.6. XXXIX
- 24) AHN. Inq. Toledo 91.10. XLVII; 84.8. XLV
- 25) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 26) Morales y Marín, 1984, 99
- 27) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII; 84.7. XXIII; 84.8. XLV; 93.13. LVII; 87.4. LXX; 87.6. LXXI; 92.15. LXXV
- 28) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII; 83.13. XVIII; 84.8. XLV; 93.13. LVII; 96.9. LXVIII;



87.4. LXX; 87.6. LXXI; 92.15. LXXV

29) Pérez-Rioja, 1984. 414

30) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII

31) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX

32) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI

33) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII; 83.13. XVIII; 84.7. XXIII; 93.15. LXII; 87.4. LXX; 92.15 LXXV; 95.12. LXXVIII

34) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII

35) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI II

36) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV

37) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII

38) AHN. Inq. Toledo 92.15. LXXV

39) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII

40) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII

41) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII

42) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII

43) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII

44) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII; 82.26. XIII

45) ) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII

46) AHN. Inq. Toledo 92.15. LXXV

47) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII; 84.7. XXIII 93.13. LVII

48) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX

49) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII; 84.8. XLV

50) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI

51) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII

52) Moliner, María. 1983. P. 501

53) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV

54) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII

55) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI

56) AHN. Inq. Toledo 92.15. LXXV

57) AHN. Inq. Toledo 86.7. LI

- 58) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 59) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 60) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII
- 61) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 62) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 63) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 64) AHN. Inq. Toledo 92.6. XXXIX II
- 65) AHN. Inq. Toledo 92.6. XXXIX
- 66) AHN. Inq. Toledo 87.17. LXXXIII
- 67) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI II
- 68) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI
- 69) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII
- 70) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 71) AHN. Inq. Toledo 86.6. L
- 72) AHN. Inq. Toledo 87.6. LXXI
- 73) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII
- 74) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 75) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 76) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV; 91.10. XLVII
- 77) AHN. Inq. Toledo 97.3. LV
- 78) AHN. Inq. Toledo 83.11. XVII
- 79) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 80) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI IV
- 81) AHN. Inq. Toledo 92.4. XXXVII
- 82) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 83) AHN. Inq. Toledo 86.6. L
- 84) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 85) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 86) AHN. Inq. Toledo 82.26. XIII
- 87) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII

## II) *Suerte de los naipes.*

El testimonio más antiguo que tenemos de la existencia de los naipes en Europa occidental, se remonta a finales del siglo XIV, pero su uso como elemento adivinatorio parece más reciente, y no va más allá del siglo XVI (1).

Dentro de la demarcación geográfica del Tribunal toledano, en esta primera parte del siglo XVII, es el sistema que sigue en importancia cuantitativa a la suerte de las habas, con la que por otra parte no admite comparación formal. La complejidad de aquella, cede el paso en ésta a una absoluta sencillez. No hay aquí más que un elemento material, las cartas de la baraja española, descansando todo el peso del ritual sobre el simbolismo que ofrece cada una de ellas. El interés se centra en la interpretación que la hechicera hace de las figuras que van saliendo al echar los naipes, y del lugar que ocupan en un esquema interpretativo previo.

Aunque no consta la exigencia de un determinado lugar, día y hora para llevar a cabo la suerte, en algún caso se realizaba exclusivamente los miércoles, viernes y sábados de cada semana, por la mañana (2).

Oficia la ceremonia, siempre, sin excepciones, una mujer, cualquiera que sea su categoría y condición social, ya que se trata de una técnica adivinatoria muy generalizada, que se utilizaba incluso en establecimientos religiosos, como los Conventos de la Reina de la vida pobre, y de Santa Ana, en Toledo en el año 1631 (3).

Como operación previa, la hechicera suele bendecir las cartas antes de dar comienzo a la ceremonia propiamente dicha (4). A continuación las echa sobre una mesa o bufete, de acuerdo con un ritual que no siempre es uniforme. Lo más frecuente es que baraje los naipes y después de conjurarlos los distribuya en filas de cinco cartas cada una (5). Otro sistema consiste en disponer las cartas de una en

una, con las figuras hacia arriba, contando de cada vez hasta sota, caballo y rey (6). También se pueden echar siete cartas y sacar una, repitiendo la operación hasta que se hayan retirado cinco naipes (7). En otras ocasiones no se especifica el método utilizado, y se habla simplemente de barajar y sacar cartas (8).

El conjuro de los naipes es, en muchos casos, prácticamente idéntico al que suele utilizarse en la suerte de las habas, como lo hace constar, a veces, la propia oficiante (9). La única diferencia estriba en la sustitución nominal de la materia a la que la fórmula oral se dirige, nombrándose en este caso la palabra "naipes", en lugar de "habas", y permaneciendo invariable el resto de la fórmula: *"naipes os conjuro, con S<sup>c</sup> Pedro y con s. Pablo, y el apostol Santiago y todos los santos y santas, con la mar y las arenas, con el çielo y las estrellas, con el ara que en la mar fue criada, y en el çielo consagrada por las tres misas de nautidad, con los tres libros misales, con las tres casas de Roma, con las palabras de la consagraçion con las Hijas de Sion, las buenas que no las malas, con todo el consistorio de la SS<sup>ma</sup> Trinidad que me digais la verdad"* (10).

Otro tipo de fórmula invoca a figuras del Antiguo Testamento: *"conjuro os naipes con adan y eba con el clerigo que la misa celebra con el norte que a los marineros guia que me digais la berdad"* (11), y puede presentar esta variante: *"conjurote naipes por Adan y Eba, y la missa que el clerigo zelebra por el poder que Dios tiene en el Mundo que me digais la verdad de lo que os fuese preguntado"* (12).

La fórmula más sencilla se limita a echar las cartas *"en el nonbre de el Padre y del hijo y del espiritu sancto"* (13), incorporando alguna vez una cita más: *"y de la Stma. Trinidad"* (14).

No es frecuente que la hechicera elabore su propia fórmula oral cuando se dirige a los naipes, pero esto es lo que ocurre en uno de los casos estudiados, según confesión de la misma protagonista. María González, de 21 años, echaba las cartas

en Madrid en 1645, nombrando a algunos santos, como hemos visto en otros conjuros, diciendo "*señor san çebrian santa marta y los santos del Coro*", y decía tres Credos en lugar de uno (como le habían enseñado), porque le parecía que era mejor" y decía *martta, martta esto que tte pido me des a enttender aunq. estas palabras no las oyo al dicho Castrejon sino quella lo puso de su caueça*" (15).

El sistema se establece tomando como base un número impar de naipes: 1, 5, 7, afectados de un especial simbolismo, ya que no hay que olvidar que todo el juego completo de los naipes es de origen simbólico (16). Cada uno de los palos de la baraja presenta una significación propia.

Los oros equivalen siempre al dinero (17); las copas se interpretan de manera polivalente, de forma que tanto son símbolo de tener gusto en algo (18), como representan el amor (19), los celos (20), o el camino por donde llegará el amante (21). Las espadas tienen un simbolismo prácticamente unívoco, que se traduce por pesadumbres, es decir, disgustos (22), y también riñas, pendencias y pleitos (23). El dualismo informa la significación del palo de bastos, que unas veces aparece como símbolo del amor (24), y otras, del camino (25).

El cuadro nº 6 refleja el simbolismo de los naipes, no sólo en lo que hace referencia a las cuatro series de la baraja, sino también el correspondiente a la cifra y figura de cada uno de ellos. Pero debido a la limitación impuesta por las propias fuentes documentales, ha sido necesario reducir el análisis simbólico, estrictamente a aquellas cartas cuyo significado consta de manera explícita en los expedientes inquisitoriales.

En el grupo de los ases, sólo se atribuye significación concreta, al de oros, que se interpreta como respuesta afirmativa a la pregunta formulada por el cliente (26).

Las otras figuras (sota, caballo y rey), responden a un código simbólico analógico-figurativo. Todas las sotas, cualquiera que sea el palo al que pertenezcan, equivalen a mujeres, pero su significado varía en función de la serie de la que forman parte. La de oros se identifica con el dinero, lo que es común a todas las cartas de ese mismo palo; la de copas simboliza la casa, la de espadas anuncia disgustos y pesadumbres, mientras que la de bastos expresa la realización del acto sexual.

El elemento masculino se representa tanto por los caballos, como por los reyes, con la diferencia de que en el primer caso se trata de personas seglares, y en el segundo, de varones de condición eclesiástica (27) por la indudable analogía entre las ropas de largas faldas que visten los reyes en la baraja española, y los hábitos talarés de frailes y sacerdotes. El significado del caballo de bastos, lo mismo que la sota de igual palo, se relaciona con el amor y la sexualidad (28), mientras que la aparición del rey de espadas indica que el consultante tendrá riñas y pependencias (29).

Se pueden producir diversas combinaciones entre las figuras de la baraja, que dependen del lugar que ocupen en el proceso adivinatorio, y de las cartas anteriores y posteriores a cada una de ellas. Si caballo y sota salen juntos, expresan respuesta afirmativa a lo que se quiere saber, y más concretamente, aspectos positivos en la vida sentimental del consultante, y lo mismo sucede si se presentan tres reyes seguidos (30).

De las cifras correspondientes a cada uno de los naipes, los números impares no conllevan ningún simbolismo específico, a excepción del siete de espadas, que encierra un sentido de riñas y enfrentamientos, común a todas las cartas de esa misma serie (31). Los números pares conservan mayor nivel significativo. El dos, si es de espadas, ofrece un aspecto dual, puede representar el camino (32), o las cartas que se espera recibir (33). El dos de bastos seguido de un caballo, indica que alguien viene de camino (34). El cuatro de copas equivale a comida, mientras que el de bastos se interpreta como algo relacionado con la noche (por ejemplo, el amante

vendrá de noche). El seis de copas también representa el camino, el de bastos, amor, y el de espadas, enfermedad, y las restantes cartas de este palo que no tienen significación propia, equivalen a riñas y pleitos como ya queda dicho. De la aparición de muchas espadas juntas, se deduce que el consultante tiene o ha de tener multitud de pendencias (35).

La eficacia de esta técnica adivinatoria gira en torno a dos términos contrapuestos: bendición-divinidad (positivo) / conjuro-demonio (negativo), cuya interacción se produce durante el proceso azaroso, permitiendo la interpretación de la oficiante, y en definitiva, la obtención de una respuesta a los interrogantes planteados por la clientela.

Cuadro nº 6

SUERTE DE LOS NAIPES. DESARROLLO SIMBÓLICO - FIGURATIVO.

I) PALOS

- |             |                       |
|-------------|-----------------------|
| 1. Oros:    | - dinero              |
| 2. Copas:   | - amor                |
|             | - celos               |
|             | - camino              |
|             | - tener gusto en algo |
| 3. Espadas: | - pesadumbres         |
| 4. Bastos:  | - amor                |
|             | - camino              |

II) FIGURAS

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| 1. Sotas:             | - mujeres  |
| 2. Caballos:          | - varones (seglares)                               |
| 3. Reyes:             | - varones (eclesiásticos)                          |
| 4. Caballo + Sota:    | - afirmación                                       |
|                       | - el amigo corresponde a los sentimientos amorosos |
| 5. Tres reyes juntos: | - afirmación                                       |



### III) COMBINACIONES

- |             |  |
|-------------|--|
| 1. Oros:    | As - afirmación<br>Sota - dinero   |
| 2. Copas:   | 4 - comida<br>6 - camino<br>sota - la casa   |
| 3. Espadas: | 2 - camino<br>- cartas<br>6 - enfermedad<br>7 - riñas y enfrentamientos<br>sota - disgustos y pesadumbres<br>rey - riñas y pendencias<br>Todas las demás - Riñas. Enfrentamientos<br>Muchas juntas - Multitud de pendencias. |
| 4. Bastos:  | 2 + 1 caballo - camino<br>4 - noche<br>6 - amor<br>sota - fornicación<br>caballo - amor  |

## NOTAS

- 1) Scouézec 1973, 54
- 2) AHN Inq. Toledo 97.2. LIV
- 3) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 4) AHN Inq. Toledo 87.13. XXVIII I
- 5) AHN Inq. Toledo 84.8. XLV
- 6) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 7) AHN Inq. Toledo 85.1. XXV
- 8) AHN Inq. Toledo 86.7. LI
- 9) AHN Inq. Toledo 91.10. XLVII
- 10) AHN Inq. Toledo 84.8. XLV
- 11) AHN Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 12) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 13) AHN Inq. Toledo 85.1. XXV
- 14) AHN Inq. Toledo 87.17. LXXXIII
- 15) AHN Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 16) Cirlot 1985. 321
- 17) AHN Inq. Toledo 87.13. XXVIII I
- 18) AHN Inq. Toledo 85.1. XXV
- 19) AHN Inq. Toledo 93.13. LVII
- 20) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 21) AHN Inq. Toledo 97.3. LV
- 22) AHN Inq. Toledo 86.6. L
- 23) AHN Inq. Toledo 87.17. LXXX III
- 24) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 25) AHN Inq. Toledo 93.13. LVII
- 26) AHN Inq. Toledo 85.1. XXV
- 27) AHN Inq. Toledo 84.8. XLV
- 28) AHN Inq. Toledo 97.3. LV

- 29) AHN Inq. Toledo 97.4. LVI
- 30) AHN Inq. Toledo 86.6. L
- 31) AHN Inq. Toledo 87.17. LXXXIII
- 32) AHN Inq. Toledo 85.1. XXV
- 33) AHN Inq. Toledo 87.17. LXXXIII
- 34) AHN Inq. Toledo 97.2. LIV
- 35) AHN Inq. Toledo 87.17. LXXXIII

### III) *Suerte del rosario.*

A mucha distancia de las dos anteriores en cuanto a frecuencia de utilización, la suerte del rosario como procedimiento adivinatorio es sencilla, y no requiere especiales circunstancias espacio-temporales para realizarla.

Invariablemente la ceremonia es oficiada por una mujer que emplea como materia adivinatoria un rosario, es decir, una sarta de cuentas que se utiliza para el rezo que lleva el mismo nombre. La Iglesia Católica lo dedica a la Virgen María; consta de quince partes iguales, formada cada una por un padrenuestro, diez avemarías y un gloria-patri, destinada cada una a conmemorar cada uno de los quince misterios, y la letanía. Por regla general, no se reza el rosario completo sino un aparte abreviada de éste, que consta sólo de cinco partes consagradas a los misterios gozosos, a los gloriosos o a los dolorosos, y la letanía (1).

La preparación previa al desarrollo de esta suerte, consiste en despojar al rosario de aquellos elementos dotados de connotaciones específicamente religiosas, como la cruz y las medallas con insignias sagradas que suele llevar incorporadas en la liturgia católica. A continuación la hechicera coloca el rosario en su mano derecha, envolviéndolo en forma de corona de dos vueltas, y mientras lo tiene de esta forma, hace con él unas cruces sobre la palma de la mano izquierda, al tiempo que pronuncia un conjuro y formula la pregunta que le interesa. La respuesta viene determinada por un sistema dualista estático-cinético en el que la contestación positiva se produce en el caso de que el rosario, sin que nadie lo active, realice un movimiento giratorio sobre sí mismo. Por el contrario, si permanece inmóvil, indica que no se producirá el hecho sobre el que se realiza la consulta (2).

La fórmula del conjuro presenta dos versiones. En la primera, muy sencilla, la hechicera invoca a determinados santos y conmina a la materia adivinatoria (rosario) a que le responda verazmente con estas palabras: "*valate S. Pedro y sant Pablo y los Angeles del Coro y san çebrian que me niegue la mentira y me digas la verdad*" (3).

La segunda participa de la misma estructura, pero incluye dos elementos nuevos: la invocación a dos santos a los que nunca se cita en otras fórmulas adivinatorias, y la orden dirigida al rosario de realizar o no un movimiento en función de la respuesta que vaya a producirse. La oficiante utiliza la siguiente fórmula: *"yo te conjuro con san Pedro y con san Pablo y con el caliz consagrado y con el q. dice la missa y con el ara consagrada, con el s' s' Zebrian q. echa suertes en la mar por S. Julián q. me digas la verdad de lo q. te demando si fulana quiere bien a fulano anda hijo de cabo a cabo de rabo a rabo, sino parate como plomo aplomado"*. En otro lugar del mismo expediente se introduce la palabra mazo en lugar de plomo: *"Y si no tente como mazo aplomado"*, así como la invocación al Apóstol Santiago. Estas diferencias parecen provenir de la propia hechicera, ya que la declaración de los testigos afirma que decía palabras diferentes unas veces de otras y que las palabras eran: *"yo te conjuro con S. Pº y con S. Pablo y con el caliz consagrado y con el ara y con la hostia consagrada y con el S' S' Millan y S. Polo que digas la verdad"* (4).

## NOTAS

- 1) Moliner, M<sup>a</sup>. 1983. T. II. 1061
- 2) AHN Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 3) AHN Inq. Toledo 90.12. LXXII
- 4) AHN Inq. Toledo 94.12. LXXXV

#### IV) *Suerte de las servilletas.*

En los expedientes inquisitoriales estudiados aparece citada sólo una vez, lo que parece indicar por una parte su limitada divulgación, y por otra, quizá la escasa credibilidad que se le concedería.

Su desarrollo carece de complicaciones. No exige ningún tipo de preparación previa, ni lugares o tiempos más o menos propicios para su ejecución. Consta esencialmente de tres fases o momentos; en el primero la hechicera toma tres servilletas y las une entre sí, haciendo unos nudos muy fuertes en los extremos de cada una de ellas. A continuación, alarga la improvisada cuerda que se ha formado, tomándola por las puntas, operación que puede realizar ella sola o con la colaboración de otra persona, de tal manera que cada una llegue a tener en la mano el extremo de aquella cinta. El último paso consiste en que la hechicera y su ayudante (si es que existe) den varias vueltas con las servilletas preparadas mientras la oficiante pronuncia un conjuro cuya fórmula no se recoge. La interpretación es muy simple. Si con la exclusiva fuerza de las palabras se desatan los nudos, la respuesta es afirmativa, y en el caso contrario será negativa (1).

La suerte se había de hacer cuando el marido de una mujer, o alguna otra persona estuviese ausente, con objeto de averiguar si había de venir.

## NOTAS

1) AHN Inq. Toledo 82.6. X



V) *Figura de cera.*

Es una técnica que se utiliza en contadas ocasiones, presentando dos versiones distintas que parecen relacionadas con el tipo de consulta que se propone.

La primera apenas se especifica en el texto. Tiene como finalidad conocer el recíproco sentimiento amoroso de dos personas, así como su situación en un momento concreto, es decir, si permanecen con vida o han muerto. Para determinarlo, la oficiante tomó dos figuras de cera y las situó a relativa distancia una de otra, estableciendo como elemento primordial de la interpretación la actitud que dichas figuras adoptasen con una base analógica muy simple. Si se juntaban y abrazaban era señal de que los sujetos de la consulta se querían, pero si una de las figuras caía al suelo debería entenderse que aquella persona había muerto (1).

No hay ningún dato que permita conocer la existencia de palabras o conjuros, la fuerza capaz de poner a las figuras en movimiento, ni otras circunstancias del ritual, lo que parece evidenciar que se trata de una ceremonia incompleta.

La segunda versión de esta suerte es más compleja, ya que a la actuación de la hechicera que es ahora una gitana, hay que añadir la participación activa del cliente impulsado por preocupaciones económicas. La adivina hizo con un poco de cera plana, vieja, una figurilla bastante tosca, solicitando a continuación del cliente que pusiera unas monedas de oro y plata sobre su propia mano derecha. Extendidas las monedas sobre la mano del cliente en la forma que le pareció más oportuna, colocó sobre una de ellas una pequeña bola de cera a la que pegó rápidamente una "arista negra". No se aclara en ningún momento la esencia constitutiva de la "arista", aunque parece tratarse de la espina de una planta (2). Preparada la moneda de esta forma, clavó sobre la "arista" la figurilla de cera de manera que quedara de espaldas, rociando con agua bendita que iba vertiendo en forma de cruz, tanto la figurilla, como las monedas, mientras bendecía todo con la mano derecha y desgranaba la oración

de santa Marta y otra que no se especifica. La interpretación, lo mismo que en otros casos, toma como base la contraposición de situaciones: si la figura se volvía boca abajo la respuesta era negativa, pero se movía y andaba alrededor indicaba buenas expectativas (3).

## NOTAS

- 1) AHN Inq. Toledo 92.12. XXXVI V
- 2) Moliner.1983 T.I. 240-41
- 3) AHN Toledo 90.9. LXX III

## VI) *Círculo y oración.*

Parece una técnica de carácter amatorio dentro del sistema general de adivinación, de utilización limitada, ya que sólo se presenta en dos ocasiones y en ambas, la oficiante forma parte del mismo grupo familiar (madre e hija).

Convergen aquí elementos materiales (corporales) y espirituales (oración), en un ritual bastante rico que requiere gestos, palabras, imágenes, etc. La oficiante traza un círculo en el suelo con ayuda de un cuchillo de cachas negras, mientras mantiene los pies muy juntos y quietos. Una vez dentro del círculo, levanta los brazos hasta ponerlos en cruz y dirige su mirada hacia una imagen de la Virgen de la Leche situada sobre una pared. Ofrece una oración a aquella advocación mariana, y al terminar la plegaria se deja caer en el suelo, no por voluntad propia sino "*que por fuerza las palabras la hazian mouer el cuerpo sin querer ella*" (1).

El elemento material es, en este caso, doble. La hechicera utiliza algunos miembros (brazos, pies), o la totalidad física de su persona como materia adivinatoria, al tiempo que la figura geométrica desempeña también un papel fundamental. La respuesta viene determinada por la oposición derecha-izquierda, ya que cuando la oficiante se derrumba en el suelo lo hace en dirección de uno de sus laterales, y de esta circunstancia deriva precisamente la contestación a la consulta formulada: si cae sobre el lado derecho debe interpretarse afirmativamente, pero si lo hiciera sobre el izquierdo la respuesta es negativa.

La fórmula oral empleada es una oración de carácter popular y, por tanto, al margen de las admitidas oficialmente por la Iglesia Católica, y dice así: "*Virgen y madre de dios donçella Virgen y m<sup>dr</sup> de dios desposada Virgen y madre de dios parida Virgen y madre de dios con leche Virgen y m<sup>dr</sup> de dios viuda y sola al pie de la Cruz que don le dareis vos a una pecadora que siempre os llama Virgen y Virgen y m<sup>dr</sup> de dios*" (2)

La fuerza mágica de esta oración parece residir en la repetición a modo de salmodia, de unas palabras clave: Virgen y Madre de Dios, que acompañan la relación de las sucesivas etapas biográficas de la figura de María, y ponen en marcha un proceso que culmina con la consecución del efecto adivinatorio esperado.

## NOTAS

- 1) AHN Inq. Toledo 92.7. XXXVIII III
- 2) AHN Inq. Toledo 92.7. XXXVIII

VII) *Granos de cebada en escudilla con agua.*

Se trata de una técnica sencilla, tanto por la parquedad de elementos materiales empleados, como por la ausencia de complejidad en el ceremonial.

El número de granos utilizados puede ser de dos o tres. En el primer caso el ritual se desarrolla de acuerdo con las siguientes pautas. La oficiante despoja a los granos de su cáscara hasta la mitad y les asigna la condición de macho y hembra respectivamente, ya que con frecuencia el tipo de consulta que se realiza presenta un contenido amoroso o relacionado con la pareja. Una vez preparados, la hechicera deposita los granos en una escudilla llena de agua, al tiempo que recita estas palabras: *"por el Dios que me a de salvar y por la ss<sup>ma</sup> Trinidad, que me digas una verdad si fulano quiere a fulana, en el agua se an de mostrar y sino en la orilla de la agua se an de quedar"* (1).

La valoración del resultado viene dada, por tanto, en la misma fórmula oral, realizándose en función de las dos variables expresadas:

- a) Uno de los granos se mueve en el agua como si persiguiera al otro. En este caso la respuesta es afirmativa.
- b) Si los granos permanecen inmóviles es indicio de que la suerte responde negativamente a aquello que se le hubiera preguntado.

Elemento fundamental de esta mántica es el agua, lo mismo que en la técnica del orinal y paja de estera. Pero si allí el líquido era el espejo revelador en el que se materializaban las imágenes visualizadas por la doncella, ahora es el soporte en el que se producirá el desplazamiento de los granos cuya interpretación corresponde a la hechicera.

El ceremonial no siempre se presenta en su totalidad. Puede faltar la preparación previa del material, o la fórmula oral, que incluso puede diferir por completo de la que acabamos de exponer. Así en Madrid en 1645, María González echaba esta suerte diciendo los mismos conjuros que con los naipes, es decir, rezaba tres Cremos y recitaba esta fórmula: "*martta martta esto q. te pido me des a entender*", palabras que según su propia confesión no había aprendido de nadie y procedían de su personal inventiva (2).

En el caso de ser varios los galanes que pretenden a la cliente, el número de granos que se echan en el agua aumenta en función de aquéllos.

Además de resolver problemas de carácter amoroso, esta suerte se emplea también para conocer la situación de personas ausentes. El ritual se mantiene invariable, pero la interpretación depende ahora de la permanencia o no de los granos de cebada en la superficie del agua. Si aquéllos se van al fondo la respuesta será negativa, pero si continúan flotando deberá interpretarse como signo positivo (3).



Cuadro nº 7

## GRANOS DE CEBADA. ELEMENTOS.

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 1 Leg. 82.3. IX II	Granos cebada (3) Escudilla con agua		Palabras
Hech. 2 Leg. 87.13. XXVIII	Granos cebada (2) Escudilla con agua		Credo
Hech. 3 Leg. 90.12. LXXII	Granos cebada (2) Escudilla con agua		-
Hech. 4 Leg. 95.17. LXXIX	Granos cebada (3) Escudilla con agua		Palabras
Hech. 5 Leg. 88.2. XXX	Granos cebada (2) Escudilla con agua		Palabras

## NOTAS

- 1) AHN Inq. Toledo 88.2 XXX
- 2) AHN Inq. Toledo 87.13 XXVIII
- 3) AHN Inq. Toledo 95.17 LXXIX

VIII) *Huevo en recipiente con agua.*

Parece una técnica reservada al conocimiento del futuro personal del consultante, especialmente de aquellos aspectos que hacen referencia a la toma de estado (matrimonio, entrada en religión), o cambio del mismo (viudedad).

El ceremonial exige que concurren determinadas circunstancias temporales en su desarrollo, concretamente que se realice en la noche de San Juan (24 de junio), o la víspera de San Pedro (29 de junio) a las once o doce de la noche).

De sobra es conocido el carácter mágico de esta fecha (24 de junio), en relación con su supuesta coincidencia con el solsticio de verano, de igual manera que la Navidad (25 de diciembre), señalaría el de invierno. La opinión de los especialistas está lejos de ser unánime en este tema, pero aún en el caso de que no se admita la identificación de ambas fiestas, con los correspondientes solsticios, no se puede ignorar que las dos fechas coinciden respectivamente con los días más largos y los más cortos del año, y que del 21 al 24 de junio la duración del día y de la noche es idéntica (1).

Las prácticas con que se celebra tradicionalmente la fiesta de S. Juan Bautista, aparecen documentadas ya en la Francia del siglo XVI, y demuestran que en esta época, todos los ritos y creencias que han llegado hasta nosotros existían sin duda desde mucho tiempo atrás (2). La más difundida es la costumbre de encender esa noche fuegos y hogueras, quizá como supervivencia de un culto solar que habría existido entre los griegos y romanos, en la Galia y en los países germánicos y eslavos (3). Todavía se puede encontrar en vigor en España, especialmente en determinadas regiones como Galicia, donde permanece viva, no sólo en el campo, sino en pleno corazón de las ciudades. Pero la costumbre de las "lumeiradas" no es exclusiva del medio rural gallego. Similar comportamiento ritual se puede localizar en aldeas de cualquier provincia española, lo mismo que en la región del Mosela, en Baviera,

Suabia, Gales, Bohemia, Prusia, Lituania, Estonia, Dinamarca, Noruega, Suecia, Argelia, Rusia, etc. es decir, desde Irlanda a Andalucía y Grecia y desde Moscú a Lisboa (4).

A esta práctica se añade la de recoger la mañana del mismo día, antes de que salga el sol, una serie de hierbas silvestres investidas de virtudes mágicas (5), costumbre que también se sigue practicando en medios campesinos de nuestro país, mientras que en el ámbito urbano se sustituye por la compra de las mismas en el mercado. Las hierbas de S. Juan se dejan macerar durante toda la noche en el agua que a la mañana siguiente servirá para lavarse la cara.

En este contexto mágico-ritual se desarrolla esta suerte, que debió de tener una difusión muy generalizada en el siglo XVII, ya que en 1633 en Madrid, Juana Garzón declara ante el Santo Oficio que la hacía sin escrúpulo alguno, por haberlo visto *"toda su vida echar en todas partes questubo tales dias como san Juan y san Pedro porque lo tienen por proverbio y que donde lo aprendió haçer fue en Malaga de una sobrina del maestro aguire comis<sup>io</sup> del SS<sup>to</sup> Off<sup>e</sup>; lo había visto hacer muchas veces en el convento de S. Bernardo el Real de Burgos, a muchas monjas, y lo tenía por licito por hacerlo todos"* (6).

Para el desarrollo de la técnica se utiliza como recipiente un orinal de vidrio nuevo, si es posible, lleno de agua, en el que se echa un huevo fresco. La oficiante toma el orinal en las manos y pide a la cliente que rece tres Credos; a continuación la hechicera recita la oración de S. Juan, cuyo rezo debe prolongarse por espacio de una hora y que dice así: *"san Juan vien abenturado, antes santo que naçido eçelente pregonero de dios Padre escojido otorgame esto que os pido"* (7).

Hay indicios que permiten suponer que esta oración podía sustituirse por la de S. Pedro, cuya fórmula no se expresa, pero esta variación puede atribuirse también a la falta de seguridad del testigo que no recordaría a cuál de los dos santos se dirigía la adivina (8).

El huevo debe permanecer en el líquido toda la noche, para que al llegar la mañana puedan interpretarse los signos tomando como base las figuras que la expansión de la clara haya descrito en el agua (9).

Una variante del ceremonial parece buscar solución al interrogante de forma inmediata, dejando transcurrir solamente una hora desde que el huevo se deposita en el agua, hasta el momento de la interpretación. En este caso, a la fórmula oral de la adivina, se añade el rezo de tres Credos que debe decir el consultante. Al tiempo de rezar la oración de S. Juan, y como una parte de la misma, se pide al santo que si la respuesta ha de ser afirmativa, aparezcan en el agua determinadas imágenes; por ejemplo, que se vea un arco de iglesia si ha de haber casamiento (10), lo que establece la contestación, como en otras muchas suertes, sobre un esquema binario de oposición positivo-negativo.

El cuadro nº 8 recoge el simbolismo de las figuras que aparecen al producirse la simbiosis del agua con la clara de huevo. La torre es interpretada por la hechicera como signo de que su cliente ingresará en un convento (11). La iglesia, en su totalidad o por elementos parciales (arco, campanario), se muestra como ambivalente. En una primera acepción equivale a convento de clausura, pero también puede identificarse con el lugar sagrado donde se celebra la ceremonia del matrimonio, pasando en este caso, a significar casamiento (12).

Otras imágenes que pueden tomar forma en el líquido, se interpretan con un evidente sentido analógico. Así, la silueta de un hombre sentado en un banquillo, indica que la consultante se casará con alguien cuyo oficio requiera esa postura de manera permanente, como sastre o zapatero (13). La aparición de una forma ancha y alargada, parecida a una lancha, se asimila a la sepultura, lo que da pie a la oficiante para afirmar que la cliente enviudaría pronto; y en el mismo sentido se interpreta la visión en el recipiente de tocas, candeleros, velas, y una mujer sentada a la cabecera de un ataúd (14).

El ritual carece de cualquier tipo de gesto (bendiciones, cruces, etc.) que potencie su capacidad adivinatoria. Todo su valor deriva, como queda dicho, de unos condicionamientos temporales: víspera de S. Juan a medianoche, y de la fuerza de la palabra, por virtud de la cual, se opera la adivinación.

Cuadro nº 8

HUEVO EN RECIPIENTE CON AGUA. SIMBOLISMO FIGURATIVO.

Torre	Clausura	
Iglesia	Clausura	
Campanario = iglesia	Casamiento	
Arco de iglesia	Casamiento	
Lancha	Sepultura	Viudedad
Tocas + velas + candeleros + mujer junto ataúd	Viudedad	
Hombre sentado en banqueta	Casamiento con sastre o zapatero	

## NOTAS

- 1) Belmont, Nicole. 1973. 97-98
- 2) Belmont, Nicole. 1973. 99
- 3) Belmont, Nicole. 1973. 102
- 4) Lisón Tolosana, C. 1971. 305
- 5) Belmont, Nicole. 1973. 103
- 6) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 7) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 8) AHN. Inq. Toledo 82.3. IX
- 9) AHN. Inq. Toledo 82.3. IX I
- 10) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 11) AHN. Inq. Toledo 82.3. IX
- 12) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 13) AHN. Inq. Toledo 82.3. IX
- 14) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX



IX) *Rituales de base ígnea.*

Presentan estas técnicas un rasgo común: la utilización del fuego como elemento básico en el desarrollo del proceso adivinatorio, lo que permite analizarlas de manera conjunta. Son las que pueden enumerarse como:

- A) Sartén y agua en la lumbre.
- B) Piedra alumbre en brasero encendido.
- C) Sal en el fuego.

A pesar del empleo de diferentes elementos secundarios, ofrecen la coincidencia esencial de hacer descansar todo el peso del ritual sobre el fuego. Dotado éste de una fuerte ambivalencia, positiva, por lo que tiene de productor de calor vital, y negativa, por su potencial capacidad de destrucción (1), se comprende fácilmente su función mántica, que ponen de relieve los sortilegios que vamos a considerar.

La primera de las suertes (A) consiste en poner una sartén al fuego conteniendo un poco de agua, que se tapa con una escudilla; seguidamente la adivina pronuncia unas palabras ininteligibles y al poco tiempo toda el agua de la sartén desaparece, quedando debajo del recipiente (2). El simple proceso de ebullición, es considerado en este caso como un hecho mágico por la hechicera.

Para la segunda (B) era necesario disponer de un gran barreño que servía de brasero, en el que la oficiante hacía dos hoyos separados por la distancia de un palmo. Después, dividía en dos partes un pedazo de piedra alumbre colocando un fragmento en cada uno de los agujeros ya preparados, y bendecía el barreño varias veces con la mano derecha, mientras musitaba para sí estas palabras: "*piedra lumbre yo tte quemo con la lumbre*" (3), fórmula que evidencia un sentido fonético-analógico, en el que parte del éxito radicaría en la semejanza entre los fonemas lumbre/alumbre,

diferenciados únicamente por una letra. Pasado algún tiempo, los trozos del mineral se unían de nuevo *"yncorporandose en uno como estaban antes de partirlos... dando como un salto el un pedaço y saliendo del oyo donde estaba se fue al otro donde estaba la demas piedra"* (4).

La tercera suerte se desarrolla en sólo dos fases: a) echar un puñado de sal en el fuego; b) decir un conjuro que presenta dos versiones diferentes. La primera invoca únicamente a figuras sagradas: *"conjurote con dios Padre con dios hijo con dios espiritu s<sup>to</sup> si fulano me quiere bien que benga a berme"*, o bien: *"yo te conjuro con san Pedro y con San Pablo y con el apostol Santiago que me digas si fulano quiere bien a fulano"*. La segunda invoca a personajes profanos, alguno de los cuales aparece teñido también de connotaciones mágicas: *"conjurote sal por la reyna Sarayna y por la reyna napolatina y por doña maría de padilla"* (5).

Un elemental desglose de los elementos constitutivos de cada uno de estas suertes, ofrece el siguiente esquema:

A	B	C
Fuego	Fuego	Fuego
Agua	Piedra alumbre	Sal
Sartén	Brasero	Conjuro
Escudilla	Bendiciones	
Palabras	Conjuro	

que pone de relieve los aspectos en que las tres son coincidentes.

En el nivel material concuerdan en el empleo del fuego como elemento básico, aunque difieren en los secundarios, representados tanto por sustancias minerales (sal, piedra alumbre), como por objetos del ajuar doméstico (sartén, escudilla, brasero), o por un elemento natural de uso constante como el agua.

Sólo una de las técnicas presenta un nivel gestual, en forma de bendiciones, pero de nuevo convergen en la utilización de fórmulas verbales, que comprenden desde el simple musitar de palabras ininteligibles, hasta conjuros más complejos.

Es común también la clave interpretativa de base dualista, por lo menos en lo referente a las suertes A y B. En la primera (A), la respuesta positiva o negativa a la pregunta formulada, depende de que la totalidad del agua con la que la sartén se pone al fuego, quede o no escondida debajo de la escudilla. En la segunda, la afirmación va unida al hecho de que los pedazos de piedra alumbre consigan juntarse en sólo uno de los dos hoyos preparados por la oficiante. En cuanto a la tercera (C), no consta en la documentación el sistema interpretativo, aunque no parece ilógico suponer que vendría dado por la crepitación de la sal al caer en el fuego.

## NOTAS

- 1) Cirlot. 1985. 209-210
- 2) AHN. Inq. Toledo 82.6. X
- 3) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 4) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 5) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII

*X) Proverbios.*

El Diccionario define la palabra "proverbio" como "la superstición según la cual ciertas palabras oídas casualmente en ciertas noches del año, especialmente en la de S. Juan, encierran un augurio" (1).

Ese es, básicamente, el fundamento de este sistema mántico que presenta además numerosas variaciones que la definición no recoge.

La materia adivinatoria la constituyen, en efecto, palabras escuchadas al azar, pero en el contexto espacio-temporal que nos ocupa se asocian a otros elementos, y el momento de la realización no tiene que coincidir necesariamente con la noche del 23 de Junio.

La técnica se desarrolla de acuerdo con el siguiente ritual.

La oficiante se sitúa por regla general en una ventana que actuará como caja de resonancia de las palabras pronunciadas por personas que transitan por la calle, palabras que sirven de base a la hechicera para deducir la respuesta a la cuestión que le hubiera sido consultada (2). Pero el lugar elegido puede ser también una iglesia (3), aunque no parezca éste el sitio más adecuado para escuchar voces profanas dado su carácter religioso y la función de ruptura con el mundo exterior que en consecuencia desempeña. Sin embargo, es sabido que en el siglo XVII los templos se utilizaban muchas veces como amparo para la delincuencia o la inmoralidad, y con frecuencia eran también punto de cita y ocasión para toda clase de galanteos (4), por lo que no puede resultar extraña la elección hechiceril.

La variable temporal tampoco es constante, teniendo lugar la ceremonia tanto durante el día (5), como por la noche (6), especialmente a las 11, si bien no siempre se especifica la hora (7).

Algunas variaciones del ritual derivan de la introducción de elementos secundarios que aparecen vinculados al tipo de fórmula oral empleada. Cuando ésta consiste en una oración a la Virgen, la oficiante enciende una vela ante una imagen de Nuestra Señora, toma un rosario en la mano y dice mientras permanece de pie: *"o Virgen maria de belen honrra y gloria de israel con la buestra sanctisima asumçion vean mis ojos lo que desea my coraçon"*. Seguidamente recita un Ave María, Padrenuestro, Credo y Salve, intercalando entre cada una de ellas la oración anterior, salmodia que se repite de la misma forma hasta que la hechicera cae sobre un lado, interpretando como buen signo la caída sobre el lado derecho y mal augurio si ocurre hacia el izquierdo. A continuación se asoma a la ventana y escucha lo que oye decir al primero que pasa por la calle, deduciendo de ello lo que habría de suceder (8).

Si la fórmula oral era la oración de S. Antonio (9) o la de S. Juan Bautista, la oficiante encendía una vela, pero en el segundo caso la ceremonia se complicaba añadiéndole 33 padrenuestros y 33 avemarías, que la hechicera debía rezar durante tres días seguidos (10).

Todavía aparece otra oración, la de S. Cristóbal, como base del ritual sustituyendo a las anteriores, sin que sea necesaria la presencia de la vela encendida (11), quizá simplemente por olvido de ese detalle en el momento de la testificación. Cualquiera de estas oraciones cuyo texto no se especifica, requieren lo mismo que la de la Virgen la posterior audición de palabras escuchadas casualmente en la calle o en la iglesia, según sea el lugar elegido por la oficiante, para tomar de ellas "proverbio" con que buscar solución a los interrogantes que se hubieran formulado a este sistema adivinatorio.

Junto a esta fórmula, basada en el recitado de unas oraciones concretas, aparecen variantes que incluyen elementos muy dispares, si bien la audición de sonidos o palabras se mantiene como constante fundamental.

Consiste una de ellas en tomar un pedazo de piedra alumbre y echarlo en un brasero encendido en el que se ha practicado un hoyo. Al mismo tiempo, la adivina musita palabras ininteligibles y arroja sobre las brasas puñados de sal gorda; seguidamente ella o la cliente debe asomarse a la ventana "*para ver y oír lo primero q. sucediese... y oyendo ladrar un perro, o tocar campanas en aquel tiempo, se tomase por buen proverbio*" (12).

Otra variante, que emplea también la piedra alumbre, consiste en arrojar unos pedazos de este mineral por la ventana mientras se dicen conjuros, para observar lo que pasaba por la calle formulando el juicio a partir de lo que se hubiese visto u oído (13).

Con idéntico ritual pero diferentes elementos se desarrolla el conjuro llamado "*de pan y queso*", en el que la hechicera se ponía de día en una ventana por la que tiraba solamente el queso (la explicación es que el pan no se podía tirar porque se consagraba) y al mismo tiempo recitaba un conjuro a tres diablos cuya fórmula no se recoge, para tomar proverbio a continuación de lo que pasaba o se hablaba en la calle, con objeto de saber lo que deseaba (14).

Grandes similitudes con este último presenta un sistema que podemos considerar polivalente, ya que su empleo se aconseja tanto para librarse de la Justicia y tener ventura, como para saber de un familiar ausente, por lo que puede incluirse dentro de los sistemas adivinatorios. El ritual se limita al recitado de la siguiente oración:

*"Luçifer ijo de principe sobrino de correr ben ben q. pan i quesito te dare a comer lo q. te pidiere damelo a entender en agua q. baçie o en perro q. ladre o hombre q. pase q. yo te doi palabra de no menear la mano derecha ni persinarme en la cama ni en la iglesia q. entrare ni a santo q. encontrare"* (15). La coincidencia en el elemento material (pan y queso) y oral (invocación al demonio) parece indicar que

estamos ante el mismo sistema, aunque en este último falte el gesto de arrojar el queso por la ventana.

Carácter mántico-amatorio presenta otra técnica que parece utilizarse con preferencia para conocer de antemano si tendría lugar la hipotética visita del amante. En este caso, la oficiante decía esta oración: *"ago mal ayre, ago mal viento a Pedro veo venir, sogá de aorcado trai tras si viene diciendo Maria valeme y ella habia de responder no quiero balelle"*. Esta fórmula, a la que se añadían otras palabras que no constan en el texto, había de decirse a las once de la noche en una ventana, repitiéndolo tres veces. La interpretación, como en otras ocasiones, derivaba de lo que se oyera a continuación: si se escuchaba llamar a una puerta, era señal de que vendría la persona esperada, pero si se oía decir "no", la adivina debía cerrar rápidamente la ventana y meterse dentro (16). La misma función bivalente parece tener la oración de San Antón, que se hacía para que un marido quisiera a su mujer, y probablemente también para conocer por anticipado si en efecto ocurriría así, ya que el desarrollo del ritual incluye la captación de voces o sonidos.

La oficiante tomaba una imagen de San Antón, encendía un lebrillo de cera amarilla y se sentaba a rezar la oración siguiente: *"Sr San Anton que con buestro fuego ardiente fistes a lebante y boluistes a poniente y amansastes los puercos que comian a la gente suplico os Sr. San Anton que con ese fuego ardiente abraseys y quemeyes el corazón de mi S'... para que quiera bien a su mujer y la ame y aga bida maridable como dios lo manda"* (17). Mientras se hacía la oración, la cliente debía procurar oír lo que se decía por la calle y transmitirlo a la protagonista quien, una vez finalizada aquélla, rezaba a San Antonio 13 padrenuestros y 13 avemarías. Aunque no conste de manera expresa, la interpretación simbólica y por consiguiente, la respuesta tendría como base lo que la cliente había escuchado al azar. Todo parece indicar que se trata de la misma oración de San Antonio, citada más arriba, pero la ausencia de fórmula oral en aquel caso, hace imposible su total afirmación. Es evidente que estamos ante un sistema complejo que no es posible reducir a la



unidad, pero que se puede desglosar en cuatro subgrupos, atendiendo a los elementos que informan y confieren valor mágico a cada uno de ellos:

a) Oración Virgen María

San Antonio

San Juan Bautista + vela encendida + proverbios

San Cristobal

b) Acción de arrojar por la ventana

piedra alumbre

queso + conjuro + proverbios

c) Piedra alumbre + fuego (brasero encendido) + sal + proverbios

d) Conjuro + proverbios

Como acabamos de ver, cada una de las variables presenta un desarrollo técnico-ritual independiente, pero todas ellas coinciden en dos aspectos fundamentales: el valor mágico de la palabra y la interpretación basada en los llamados proverbios.

Estrechamente vinculado a este sistema, aparece el que la propia hechicera denomina "pronósticos", utilizado para conocer la situación en que se encuentra una persona ausente, cuyo ritual es muy simple: La interesada debía salir a la calle por la mañana durante nueve días, observando lo que encontrase a su paso, entendiendo que la persona ausente había fallecido cuando se tropezase algún entierro, mientras que si se veían algunos regocijos era señal de que estaba viva (18).

Cuadro nº 9

## PROVERBIOS Y PRONÓSTICOS. ELEMENTOS.

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 1 Leg. 84.1. V	Escuchar palabras al azar.	Vela encendida.	Oración a S. Antonio.
Hech. 2 Leg. 84.1. V II	Escuchar palabras al azar.		Oración de S. Cristóbal.
Hech. 3 Leg. 82.1. VIII	Escuchar sonidos (campanas, ladridos).	Piedra alumbre. Brasero encendido. Sal. Ventana.	Palabras.
Hech. 4 Leg. 83.10. XVI	Escuchar palabras. Observar sucesos en la calle.	Piedra alumbre. Ventana.	Conjuros.
Hech. 5 Leg. 83.10. XVI II	Escuchar palabras. Observar sucesos en la calle.	Pan. Queso. Ventana.	Conjuro.
Hech. 6 Leg. 84.7. XXIII	Oír (llamar a una puerta).	Ventana.	Oración (conjuro).
Hech. 7 Leg. 84.8. XLV	Escuchar.	Vela de cera.	Oración a S. Juan Bautista. 33 Padrenuestros 33 Avemarías (3 días seguidos).

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
<p>Hech. 8 Leg. 92.18. LXXVI IV</p>	<p>Escuchar palabras en la calle.</p>	<p>Imagen de la Virgen. Ventana. Rosario. Vela encendida.</p>	<p>Oración de la Virgen. Padrenuestro. Ave María. Credo. Salve (rezar hasta caerse).</p>
<p>Hech. 9 Leg. 94.12. LXXXV</p>	<p>Observar lo que pasa por la calle.</p>	<p>Salir nueve días por la mañana.</p>	
<p>Hech. 10 Leg. 95.12. LXXVIII</p>	<p>Escuchar proverbios u oír la respuesta entre sueños.</p>	<p>Imagen de S. Antón. Candela de cera encendida.</p>	<p>Oración de S. Antonio. 13 Padrenuestros. 13 Avemarías.</p>
<p>Hech. 11 Leg. 87.13. XXVIII</p>	<p>Entenderlo por hombre que pase, agua que se vacíe, o perro que ladre.</p>	<p>No mover la mano derecha. No santiguarse en la cama, ni en la iglesia, etc.</p>	<p>Oración (conjuro).</p>

## NOTAS

- 1) Moliner, M<sup>a</sup>. 1983 - T.II P. 871
- 2) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI VII
- 3) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV
- 4) Deleito y Piñuela, José. 1989. P. 100-101
- 5) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI VII
- 6) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV
- 7) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 8) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI IV
- 9) AHN. Inq. Toledo 84.1. V I
- 10) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV
- 11) AHN. Inq. Toledo 84.1. V II
- 12) AHN. Inq. Toledo 82.1. VIII
- 13) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI I
- 14) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI VII
- 15) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 16) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 17) AHN. Inq. Toledo 95.12. LXXVIII
- 18) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV

### XI) Cedazo y tijeras.

Se utiliza esta técnica con relativa frecuencia, posiblemente por la sencillez que conlleva tanto en el aspecto material que no requiere más que un cedazo o tamiz y unas tijeras, como en el desarrollo del ritual, carente de ceremonias complicadas, que puede realizarse en cualquier momento del día o de la noche.

La oficiante toma en sus manos un tamiz, también llamado "harnero" en la forma sincopada de "harinero" (1) y clava en el aro unas tijeras abiertas de punta, mientras recita la fórmula oral: *"Por Por sanc Pedro y por S. Pablo y por el apostol sanctiago que me digas si esto y esto a de ser que andeis y des bueltas a la redonda y sino te estes quedo"*. (2).

La fórmula presenta ligeras variantes en otras versiones. Puede introducir la disyuntiva afirmación/negación: *"Por S. pedro y san pablo que me quiere bien fulano y que me a de benir a ber, por S. Pedro y san pablo que no por s. pedro y s. pablo que si"* (3), o bien invocar a otras figuras sagradas: *"por San Pº y por san pablo y el apostol Santiago y por la santisima trinidad que me digas esto que te quiero preguntar"* (4). *"por san Pº y por san pablo y el apostol Santiago y el glorioso san andres que me digas en esto lo ques"* (5). *"por san Cosme y san damian que digas la berdad"* (6).

Tampoco es uniforme el tratamiento que la oficiante da al tamiz. En general, introduce los dedos de las dos manos en los anillos de las tijeras (7), o busca la complicidad de la cliente haciendo que ésta sostenga uno de los anillos, al tiempo que la adivina hace lo mismo con el otro (8), pero no falta quien después de haber clavado las tijeras en el cedazo *"luego con un dedo de la mano lebanto en vilo al harnero sin entrar los dedos por los anillos de la tixera y estando desta manera decia muchas palabras al harnero sin quitar los ojos del... y luego que acabo de hablar dio al harnero una buelta"* (9).

Solamente en un caso la oficiante traza la señal de la cruz en el tamiz y en el aro antes de hincar las tijeras en él (10), lo que parece indicar la existencia de un nivel gestual en el desarrollo del ceremonial que se ocultaría siempre que fuere posible, con el fin de evitar las sospechas del Santo Oficio ante el uso indiscriminado y profano de aquel signo sagrado.

La interpretación simbólica subsiguiente al desarrollo de la suerte presenta un carácter marcadamente cinético, que viene determinado por dos variables:

- a) el movimiento de las tijeras que responden afirmativamente al cerrarse y en sentido negativo si permanecían quietas (11).
- b) Con mayor frecuencia la hechicera basa su interpretación en el reposo o movimiento del tamiz, lo que debe tener lugar sin que intervenga en ello persona alguna, es decir por el propio impulso del elemento material. En este caso si el cedazo se mueve indica respuesta afirmativa y, por consiguiente, si permanece en reposo será negativa (12).

La finalidad de la consulta es con frecuencia de tipo amatorio (13), pero se emplea también para descubrir al autor de un hurto (14), o simplemente para conocer cosas ocultas (15).

Cuadro nº 10

## CEDAZO Y TIJERAS. ELEMENTOS.

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	Cedazo. Tijeras.		Oración.
Hech. 2 Leg. 92.12. XXXVI	Cedazo. Tijeras.		Oración.
Hech. 3 Leg. 92.12. XXXVI V	Cedazo. Tijeras.		Oración.
Hech. 4 Leg. 92.12. XXXVI VII	Cedazo. Tijeras.		Oración.
Hech. 5 Leg. 92.12. XXXVI XIV	Cedazo. Tijeras.		Palabras.
Hech. 6 Leg. 92.12 XXXVI XII	Cedazo. Tijeras.		Palabras.
Hech. 7 Leg. 92.12. XXXVI XVI	Cedazo. Tijeras.		Palabras.
Hech. 8 Leg. 97.2. LIV	Harnero. Tijeras.		Palabras.
Hech. 9 Leg. 92.18 LXXVI III	Cedazo. Tijeras.	Señal de la cruz.	Palabras.

## NOTAS

- 1) Moliner. 1983. T.I. 20
- 2) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI
- 3) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 4) AHN. Inq. Toledo 92.12. XXXVI VII
- 5) AHN. Inq. Toledo 92.12. XXXVI V
- 6) AHN. Inq. Toledo 97.2. LIV
- 7) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXXVI
- 8) AHN. Inq. Toledo 97.2. LIV
- 9) AHN. Inq. Toledo 97.2. LIV
- 10) AHN. Inq. Toledo 92.18 LXXVI III
- 11) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 12) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI III
- 13) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 14) AHN. Inq. Toledo 97.2. LIV
- 15) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI III



## XII) Chapín y tijeras.

Ofrece esta suerte una serie de analogías con la anterior, de la que únicamente la distinguen, en parte, el elemento material en el que el cedazo se sustituye aquí por un chapín, y las invocaciones expresadas en la fórmula oral.

Lo mismo que en aquélla, el ritual se caracteriza por su simplicidad. La adivina toma un chapín, que como ya queda dicho, responde a un determinado tipo de calzado femenino antiguo, que tenía la suela gruesa de corcho (1), y clava en él unas tijeras, generalmente en forma de cruz: *"tomo un chapin y clabo en el por la P<sup>te</sup> de arriba las dos puntas estando las tixeras auiertas en cruz de manera que lo alto de los anillos de las tixeras qdaban ariba y ellas clabadas por las puntas en el dho chapin, y despues juntaba las m<sup>os</sup> cerrando los tres dedos de abajo, de manera que con los dos dedos yndices llegaba a los anillos de las tijeras por la p<sup>te</sup> de abajo sin meterlos por los anillos y desta manera tenia en el ayre el chapin y las tixeras"* (2). Mientras sostenía de esta forma el chapín, la oficiante decía un conjuro que presenta dos versiones diferentes.

- a) *"chapin yo te conjuro por Apollo y S. Apollo y los Angeles de el choro y la s<sup>ta</sup> trinidad y por la s<sup>ta</sup> + que en ti esta que me digas la uerdad si fulana quiere a fulano que te buelbas a la mano derecha y si no la quiere bien que te estes quedo"* (3).
- b) *"chapin chapin chapin conjurote por la cruz del cielo y de la tierra y por la que tienes en la frente que me digas lo que sientes si roldan a de perder buelbete para el lado yzquierdo y si a de ganar buelbete para el lado derecho"* (4).

Ambas fórmulas presentan una estructura semejante, diferenciándose tan sólo por los protagonistas que dan validez a la invocación: Apolo y S. Apolo en el primer caso y el signo de la cruz en el segundo.

De igual manera que en el sortilegio anterior, la interpretación mántica se realiza tomando como base la reacción cinética que experimenta el chapín ante la fuerza del conjuro, que en este caso aparece duplicada:

- 1) Movimiento (positivo) / reposo (negativo).
- 2) Oscilación en direcciones opuestas: derecha (positivo) / izquierda (negativo).

La suerte del chapín y tijeras se emplea tanto para consultas de carácter amoroso (5), como para conocer si se había de tener suerte en el juego (6), o si una mujer casada recibiría cartas de su marido (7).

Cuadro nº 11

CHAPÍN Y TIJERAS. ELEMENTOS.

HECHICERA	CONSTANTES	VARIABLES	FÓRMULA ORAL
Hech. 1 Leg. 82.6. X	Chapín. Tijeras.		Conjuro.
Hech. 2 Leg. 92.7. XXXVIII	Chapín. Tijeras.		
Hech. 3 Leg. 92.7. XXXVIII II	Chapín. Tijeras.		Conjuro.
Hech. 4 Leg. 95.12. LXXVIII	Chapín. Tijeras.		Conjuro.

## NOTAS

- 1) Moliner. 1983. T.I, 599
- 2) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII II
- 3) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII II
- 4) AHN. Inq. Toledo 95.12. LXXVIII
- 5) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII
- 6) AHN. Inq. Toledo 95.12. LXXVIII
- 7) AHN. Inq. Toledo 82.6. X

XIII) *Rituales de base hídrica.*

Reunimos en este apartado aquellas técnicas que utilizan el agua como elemento primordial de la adivinación, en el que deben aparecer reflejadas las respuestas correspondientes a las preguntas que se hubiesen formulado.

Se distinguen de otros rituales que utilizan a su vez un componente hídrico, en una faceta fundamental relacionada con el aspecto simbólico-interpretativo que, en estos últimos, toman como referencia la disposición de otros elementos que sobrenadan en el líquido (granos de cebada o de trigo), o bien se emulsionan con él para producir formas más o menos perceptibles (huevo). En el caso que nos ocupa, por el contrario, aún contando con la existencia de elementos secundarios durante el desarrollo del ceremonial, la solución aparecería reflejada nítidamente en el agua, como si se tratara de un espejo capaz de hacer aflorar aquello que permanece oculto a los ojos de los profanos.

Incluimos en este grupo tres sistemas adivinatorios:

- A) Orinal y paja de estera.
- B) Redoma con agua.
- C) Pie en caldero con agua.

La primera de estas suertes (A) es poco utilizada.

- A) Se cita únicamente en una ocasión, aunque se realiza de forma repetida con la finalidad de conocer el destino eterno de una serie de familiares difuntos de las protagonistas, así como para localizar a personas ausentes.

Dos mujeres ofician la ceremonia de manera conjunta, si bien se indica expresamente que puede ser llevada a cabo por una sola persona. Mientras una de las hechiceras sostiene en la mano derecha una vela encendida, de cera bendita de Nuestra Señora, su compañera toma un orinal lleno de agua y con una paja larga de estera de palma, remueve el agua del recipiente, trazando en ella diversas cruces. Estos signos litúrgicos, asociados a otros del mismo tipo, como la vela de cera bendita, permitirán que el agua revele los misterios que encierra. Requisito indispensable es la presencia de una doncella, que en virtud de su virginidad, reflejo de la de la Virgen María, es la única que conseguirá ver como se plasman en el agua las imágenes que darán respuesta a los interrogantes planteados.

Junto con el agua y la virginidad de la muchacha, otro elemento básico en la mayoría de las técnicas mánticas como es la palabra, pondrá en marcha el mecanismo adivinatorio. Se trata de una invocación a S. Cebrián, que dice así: "*señor San çiprian suertes hechastes en la mar para cruz y los clabos de nrö sr. Jesuchristo hallar si buenas suertes hechastes buenas las sacastes por la birginidad de la Virgen santísima y por la virginidad de beatriz q. las mira q. le enseñeis si es muerto o vibo alonso sanchez*" (1). En la declaración de la propia hechicera la fórmula presenta ligerísimas variaciones: "*señor san ciprian o cebrian por aquellas suertes q. echastes en la mar para clabos y corona de mi Señor Jesuchristo hallar por vra. virginidad y de la Virgen santísima y de una doncella q. alli estaba presente nonbrandola su nonbre q. me digais lo q. se quiere sauer*" (2).

Las diferencias con la anterior son mínimas: se sustituye la cruz de Cristo por la corona, que se supone es la de espinas, y se extiende la condición de virgen a la figura de S. Cebrián, de tal manera que la virginidad, tan valorada en la tradición judeo-cristiana, parece determinar el éxito de la técnica.

Todo el ritual ya descrito se completa con el rezo de un Padrenuestro, un avemaría y el ofrecimiento de mandar decir una misa a S. Cebrián, lo que la oficiante realizaba inmediatamente después de haber recitado la fórmula oral.

- B) El segundo sortilegio se conoce como procedimiento de la redoma, siendo el oficiante un varón, quizá porque la técnica requiere la posesión de conocimientos astrológicos a los que las mujeres de la época no solían tener acceso.

El protagonista actúa con la ayuda de un cómplice y la colaboración de un muchachuelo o de dos niños, según los casos, cuya virginidad es requisito indispensable para el éxito del ritual, que tiene por finalidad la recuperación de objetos perdidos o robados. El ceremonial es complejo y se desarrolla de acuerdo con las siguientes pautas. Los dos hombres toman una redoma llena de agua que colocan sobre un tablero con dos candelas de cera hilada encendida a ambos lados. Debajo de la garrafa pusieron un papel blanco con la representación del planeta que regía aquella hora, los doce signos del Zodíaco, el sol y la luna pintados con caracteres astrológicos. Pusieron sobre la redoma una bolsilla de reliquias de los Santos mártires de Arjona, de S.Francisco y S.Diego, y uno de los oficiantes bendijo por tres veces la redoma, la primera sobre la boca, la segunda en el medio y la tercera en la base del recipiente. A continuación, los dos niños que asisten a la ceremonia, después de bendecir doce veces de rodillas la redoma, puestas las manos recitan varias oraciones: Confesión General, Padrenuestro, Ave María, Credo y Salve, conforme se las va diciendo el adivino y, seguidamente, un conjuro que decía "*conjurote cebrian y julian de parte de dios y de la madre de dios por los apóstoles y santos del sielo y por la virginidad de estos muchachos que aparezcays en esta redoma y agays que parezca*" (3). La fórmula presenta ligeras variaciones en otro lugar del mismo expediente: "*conjuroos sebrian y Julian para que aparezcáis en esta redoma en FForma humana per deum vibun per Deum santhun et per mater Dei todopoderosso y por la virginidad deste muchacho*" (4). Todo el ritual está encaminado a conseguir la aparición de unos hombrecillos dentro de la redoma, que efectivamente se hicieron presentes en número de cuatro, vestidos de negro, según relata la niña, que actúa como testigo de la acusación: "*y esta vio como tenian una figurilla un plato de plata otra un pañicuelo y otra un papel y la otra no tenia nada*" (5). La ceremonia finaliza

retirando las reliquias que habían servido para atormentar a los que estaban dentro de la redoma y obligarles a que no salieran, operación que realizan los oficiantes, que por último vacían el agua por la casa (6).

- C) La tercera de las suertes, que hemos denominado "Pie en caldero con agua", presenta menos riqueza ritual. La oficiante es, en todo caso, una mujer que descalzándose un pie, lo mete atado con una cadena dentro de un caldero lleno de agua, después de haber encendido unas velas de cera hilada y mientras dice la oración de S. Pedro, que había de decir también en la puerta de siete casas. Ignoramos su contenido, ya que los expedientes inquisitoriales no recogen la fórmula. La adivinación se hacía, lo mismo que en los dos sistemas ya analizados, observando el agua porque "*por aquella agua abia de passar lo que quisiessen ver*" (7).

A pesar de la aparente disparidad que cada una de las técnicas ofrece en el desarrollo del propio ceremonial, son evidentes las coincidencias en los elementos básicos, como queda de manifiesto en el siguiente esquema:

A	B	C
Agua. Recipiente (Orinal). Vela de cera bendita. Virginidad (Doncella). Padrenuestro. Ave María. Misa. Invocación a S. Cebrián.	Agua. Recipiente (Redoma). Velas de cera hilada. Virginidad (Muchachos). Padrenuestro. Ave María. Confesión General. Credo. Salve. Conjuro. Papel con caracteres astrológicos. Reliquias. Bendiciones.	Agua. Recipiente (Caldero). Velillas de cera. Pie descalzo. Cadena. Oración de S. Pedro.



Los factores analógicos aquí contenidos, afectan a tres fases del proceso azaroso general:

a) Nivel material:

- Empleo del agua como elemento adivinatorio básico.
- Utilización de un recipiente, con independencia de la forma que éste adopte.
- Uso de velas de cera.

La coincidencia es todavía más intensa entre los sistemas A y B, en la medida en que ambos requieren la presencia de una persona virgen (niños o doncella) para su puesta en escena *"porque solo se manifiesta lo que se quiere saber por la redoma a personas que son virgenes"* (8).

b) Nivel oral: la concurrencia se hace patente en el empleo de fórmulas orales que incluyen oraciones de distintos tipos, invocaciones y conjuros.

c) Nivel simbólico-interpretativo: es idéntico para los tres casos, en los que el agua que ocupa el recipiente actuará de tal manera que en ella se reflejarán plásticamente las soluciones a los interrogantes objeto de la consulta adivinatoria.

## Cuadro número 12

## ORINAL Y PAJA DE ESTERA. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
<p>Hech.1 Leg. 92.18. LXXVI</p>	<p>Orinal. Agua. Paja de estera de palma. Vela bendita de cera. Virginidad. (Doncella). Misa a S. Cebrián.</p>		<p>Invocación a S. Cebrián. Padrenuestro. Ave María.</p>
<p>Hech.2 Leg. 92.18. LXXVI VIII</p>	<p>Orinal. Agua. Paja de estera de palma. Vela bendita de cera. Virginidad. (Doncella). Misa a S. Cebrián.</p>		<p>Invocación a S. Cebrián. Padrenuestro. Ave María.</p>

## Cuadro número 13

## REDOMA CON AGUA. ELEMENTOS.

Hechicero	Constantes	Variables	Fórmula oral
<p>Hech. 1 Leg. 84.4. XX</p>	<p>Redoma Agua 2 velillas de cera hilada amarilla Papel con caracteres astrológicos Virginidad (muchachos)</p>	<p>Reliquias 3 bendiciones a la garrafa</p>	<p>Conjuro Confesión General Padrenuestro Ave María Credo Salve</p>
<p>Hech. 2 Leg. 94.10. XLII</p>	<p>Redoma Agua Velas de cera amarilla Caracteres astrológicos Virginidad (muchachos)</p>		<p>Conjuro Confesión General Padrenuestro Ave María Credo Salve</p>

## Cuadro número 14

## PIE EN CALDERO CON AGUA. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 83.10. XVI	Pie descalzo. Caldero con agua. Cadena.		Oración a S. Pedro.
Hech. 2 Leg. 83.10. XVI IV	Pie descalzo. Caldero con agua. Cadena.	Velillas de cera hilada. Decir la oración de S. Pedro en la puerta de 7 casas.	Oración de S. Pedro.

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo 92.18 LXXVI
- 2) ANH. Inq. Toledo 92.18 LXXVI
- 3) AHN. Inq. Toledo 84.4 XX
- 4) AHN. Inq. Toledo 84.4 XX
- 5) AHN. Inq. Toledo 84.4 XX
- 6) AHN. Inq. Toledo 84.4 XX
- 7) AHN. Inq. Toledo 83.10 (XVI IV)
- 8) AHN. Inq. Toledo 84.4 (XX)

#### XIV) Suerte de los palmos.

Se presenta en dos versiones:

- A) Palmos en el brazo.
- B) Palmos en el suelo.

que integramos en el mismo epígrafe, ya que ambas modalidades se basan en la ejecución de determinadas mediciones, realizadas con la palma de la mano abierta, bien sea sobre el brazo de la oficiante (A) o entre dos objetos colocados en el suelo (B). En cualquier caso, el ceremonial utiliza como elemento básico el palmo, medida de longitud equivalente a 21 centímetros, que es aproximadamente la distancia entre el extremo del pulgar y el del meñique, con la mano abierta (1). La suerte de los palmos en el brazo parece servir con frecuencia para dar respuesta a cuestiones de tipo amoroso. La hechicera abre la mano izquierda y traza una cruz desde el dedo meñique al pulgar, y otra desde el dedo de en medio a la palma de la mano y, a continuación, recita un conjuro que dice: *"yo te llamo la vida te apresto los pasos te alargo que vengas por mi amor gimiendo y llorando como la birgen lloro a el pie de la cruz. Y luego medía con el palmo desde la mano hasta el corazón y luego volvía a medir desde el corazón a la mano, y si el palmo acababa en la raya del dedo de en medio diría que el tal hombre la queria bien"* (2).

Tanto la fórmula como el ritual presentan pequeñas variaciones en otros casos, en los que la oficiante echaba la mano derecha sobre la izquierda y decía haciendo cruces: *"fulano yo te conjuro, por S' Pedro y por S' Pablo diciendolo tres vezes y s' tiguando la muneca de la mano yzquierda que si me quieres bien salga el palmo donde se hizo la cruz y si no me quieres salga fuera della"*, y luego subiendo con tres palmos sobre el brazo izquierdo y bajándolos decía: *"la vida te acorto los pasos te alargo que llores y jimas por mi amor como la Virgen maria lloraua y gemia por su ss<sup>mo</sup> Hijo quando en cruz le vio"* (3).

Una tercera modalidad de la misma suerte consiste en poner igualmente la mano derecha sobre la izquierda, midiendo nueve palmos, comenzando desde el cabo del dedo anular de la mano izquierda subiendo por el brazo y diciendo: *"por san pedro y por san pablo y por el apostol s'tiago que si fulano me quiere bien entre la suerte bien adentro y si no salga afuera"* (4).

La interpretación simbólica y por consiguiente la respuesta que proporciona el sortilegio depende en gran parte de las particularidades concretas del ritual, pero se apoya en un sistema dual, que toma como base la exactitud o no de las mediciones realizadas. De tal manera que, si la medida del último palmo llega justamente hasta una línea previamente señalada (raya del dedo medio, muñeca santiguada, límite de la palma de la mano, etc) la contestación esperada sería positiva, lo que determina la negatividad del caso contrario.

La segunda de las suertes que se incluyen en este apartado, utiliza una técnica similar a la anterior, diferenciándose en dos aspectos: la superficie medida, que en este caso es el suelo de una habitación, y la fórmula oral empleada. El desarrollo del proceso adivinatorio presenta, a su vez, dos variantes:

- a) La diferenciación se produce en el nivel material. La oficiante añade al elemento primordial (mano) otros dos secundarios, constituidos por una llave y otro objeto que no se especifica, colocados en el suelo de tal manera que la medición en palmos se realiza en el espacio que quede entre ambos objetos (5).

La operación se hacía midiendo tres palmos y tres dedos, diciendo palabras ininteligibles.

- b) En este caso varía esencialmente la fórmula oral. La hechicera echaba unas bendiciones y medía en el suelo tres palmos y tres dedos, teniendo el pulgar

de la mano izquierda de frente, para señalar a donde llegaban los palmos, mientras decía estas palabras: "*si doña maria a de benir en paz con mari perez subete ençima de la uña y si no buelbete atras*", repitiendo la ceremonia dos o tres veces (6).

La interpretación, como en la suerte de los palmos en el brazo, es de carácter binario y se busca la concordancia o disparidad de la medida con las pautas señaladas previamente por la propia adivina.



## Cuadro número 15

## SUERTE DE LOS PALMOS (EN BRAZO Y SUELO). ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	Poner el palmo encima de la mano, brazo y hasta el corazón 3 veces.		Conjuro.
Hech. 2 Leg. 92.12. XXXVI.	Medir el brazo a palmos.		
Hech. 3 Leg. 93.15. LXII	Mano izq. abierta. Medir con el palmo desde la mano al corazón y luego al revés.	Cruz: desde el dedo meñique al pulgar y otra desde el dedo de en medio a la palma.	Conjuro.
Hech. 4 Leg. 92.18. LXXVI	Echar la mano dcha sobre la izq. Subir 3 palmos sobre el brazo izq. y bajarlos, comenzando desde el cabo del dedo anular de la mano izq.	Hacer cruces 3 veces sobre la muñeca de la mano izq.	Conjuro.
Hech. 5 Leg. 87.4. LXX	Medir 3 palmos y 3 dedos 3 veces.	Suelo. Llave. Santiguarse.	Conjuro.

## NOTAS

- 1) Moliner, María. 1983. T.II.P.614
- 2) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 3) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI
- 4) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI
- 5) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 6) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX

XV) *Oración de san Juan y candelas.*

Requiere esta suerte determinadas condiciones de temporalidad, ya que se había de hacer durante tres días seguidos, que serían necesariamente jueves, viernes y sábado. No se especifica, por el contrario, una relación directa entre esta técnica y el tipo de consulta al que se dirige su empleo, por lo que parece tener validez para solucionar interrogantes, cualquier que fuese el matiz que presentaran.

Condición previa a su desarrollo es la presencia de una imagen de Cristo, la Virgen María y San Juan Evangelista, reunidas en la misma representación gráfica, ante la que tendrá lugar la ejecución de todo el ceremonial.

La oficiante toma un poco de cera hilada con la que mide la figura de Cristo, desde la cabeza a los pies, y cortando de la misma cera tres candelillas de aquella medida, debiendo encender las tres al mismo tiempo. Una vez encendidas, coloca una candela delante de cada una de las imágenes y, seguidamente, recita la oración que da nombre a esta suerte y que dice: *"señor san Juan palma de birginidad compañía de my s' Xpto orando en el guerto compañía de la virgen al pie de la cruz triste al pie de la cruz alegre al terçero aue maria"*. La protagonista prosigue el ritual rezando alternativamente avemarías y la oración de San Juan hasta que se consuman todas las velas (1). Es entonces cuando descubrirá la respuesta basada en un sistema ternario compuesto de tres variables: imagen/lámpara/tiempo (que tarde en quemarse cada una de las candelillas), de acuerdo con el siguiente esquema:

- a) La última lámpara se apaga ante la figura de San Juan los tres días que marca el ceremonial, significa que se conseguirá lo que se pide en breve tiempo.
- b) Si la última vela queda ante la imagen de Cristo indica que se conseguirá, pero con menor rapidez que en el caso anterior.

- c) Si la última candela queda ante la Virgen no hay que tener esperanza de que se hará lo que se pide.

Puede suceder que la luz no se apague ante la misma imagen los tres días consecutivos, en cuyo caso el juicio se emite en función del número de veces que se consume ante cada figura, observando de manera especial ante qué imagen queda el último día del proceso adivinatorio (2).

Cuadro número 16

## ORACIÓN DE S. JUAN Y CANDELAS. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 92.18. LXXVI IV	Imagen de Cristo María y S. Juan. 3 candelillas de cera hilada encendidas.		Oración de San Juan. Ave María.

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo 92.18 LXXVI IV
- 2) AHN. Inq. Toledo 92.18 LXXVI IV

*XVI) Oración a las ánimas del purgatorio.*

Pertenece esta oración al grupo de las que hemos denominado populares, y por consiguiente, no admitidas por la Iglesia oficial. Sin embargo, sus destinatarias, las Ánimas del Purgatorio forman parte de la tradición secular del catolicismo español.

Creemos conveniente aclarar los términos con que se enuncia esta técnica, con objeto de conseguir una mejor comprensión del ritual. La necesidad de purificación después de la muerte, para poder acceder a la Gloria, se describe detalladamente en La Leyenda Dorada de Jacobo de la Vorágine, afirmando que aquella catarsis se realiza en un lugar llamado "purgatorio", situado en las proximidades del Infierno, según unos, o en la zona tórrida del aire, según otros. Aquellos que mueren sin haber terminado de pagar sus débitos espirituales, son severamente castigados con el fuego del Purgatorio, que no es eterno como el del Infierno, "pero sí misteriosamente ustivo y grave, y más duro de soportar que las más terribles penalidades que persona alguna haya padecido en la vida terrena. Jamás nadie sufrió en este mundo, ni siquiera los mártires más cruelmente torturados, un tormento tan atroz como el que el fuego del Purgatorio produce en el alma" (1).

Pero si los tormentos son tan grandes que los más extremos dolores de esta vida no se pueden comparar con ellos, también lo es, según afirma San Francisco de Sales, que las satisfacciones son tales que no hay prosperidad ni contentamiento sobre la Tierra que se les pueda igualar, y ello por varias razones:

- 1) Las almas del Purgatorio están en continua unión con Dios.
- 2) Están perfectamente unidas a su voluntad, de tal manera que no pueden querer más que lo que Dios quiere.
- 3) Se purifican voluntaria y amorosamente.

- 4) Son impecables, y no pueden tener el menor movimiento de impaciencia, ni cometer la menor imperfección (2).

Todo ello determina la especial situación en que se encuentran, a medio camino entre la Iglesia militante y la Jerusalén celeste, a la que tienden como destino definitivo, lo que explica el desarrollo de la devoción a las "benditas ánimas", plasmada tanto en representaciones gráficas (altar de las Ánimas), como en los numerosos sufragios ofrecidos por su salvación (Misas, Novena, Limosnas, Penitencias, Obras de misericordia, etc.), y en zonas como Galicia, donde las vivencias funerarias son todavía muy fuertes, el "mes de las ánimas" (noviembre) y los autos de ánimas en ese mes se celebran solemnemente en todo el ámbito regional (3), mientras que en los cruceros situados en las encrucijadas de los caminos, erigidos para cristianizarlas, es corriente que haya "peto de ánimas" (4), que recogen las limosnas depositadas allí por quienes desean ofrecer su recuerdo a las Ánimas.

Aunque, como hace notar Michel Vovelle, el Purgatorio no es una invención de la Contrarreforma católica, es el Concilio de Trento, al insistir con fuerza en la posibilidad de una expiación en el tiempo, y la de la intervención de los vivos en favor de los difuntos, quien va a conferir a esta devoción una excepcional vitalidad (5). Demostración evidente del nivel de profundidad que había alcanzado en la mentalidad popular, es el hecho de que una oración, dirigida a la Ánimas del Purgatorio, se utilice como elemento básico de adivinación, en esta primera parte del siglo XVII que estamos analizando.

La oración presenta una finalidad de matiz amoroso, como expresa su propia fórmula oral, y exige condicionamientos espacio-temporales muy concretos para que pueda obrar su efecto, aunque su desarrollo ceremonial es simple.



La hechicera había de hacerlo desde las 11 hasta las 12 de la noche, dedicando esa hora a rezar ininterrumpidamente una serie de Padrenuestros, Avemarias y Cremos. En el momento de dar las 12, la oficiante se asoma a la ventana y dice esta oración: *"ánimas benditas q. en el purgatorio estais angustiadas y afligidas, y llenas de caridad, un don os bengo a dar y otro os bengo a demandar, el q. os bengo a dar es el q. e reçado, el q. os bengo a demandar es q. os lebanteis y os aiunteis y el coraçon de fulano apreteis q. no me le dejeis sosegar asta q. benga a mi querer y a mi mandar y si a de benir dad me luz de ello"* (6). Esta fórmula introduce ligeras variaciones, en otro lugar del mismo expediente: *"ánimas benditas q. en el purgatorio estais... q. no le dejeis sosegar ni parar ni en casa ni en cama estar hasta q. benga quiriendome i amandome"*. (7). La interpretación que permite desvelar el interrogante, se precisa en la misma oración, en la que la adivina ruega a las Ánimas del Purgatorio que le proporcionen una señal luminosa, indicativa de que el amante acudirá a su reclamo, estableciendo los términos a los que debe ajustarse el procedimiento. Después de recitada la oración, en el momento de asomarse a la ventana, la aparición de alguna luz o si se ve venir a un hombre, es considerado como buen augurio (8), mientras que su ausencia representa la negatividad de la contestación.

Cuadro número 17

## ORACIÓN A LAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	Rezar durante 1 hora. Asomarse a la ventana.		Oración de las Ánimas. Padrenuestro. Ave María. Credo.
Hech. 2 Leg. 93.15. LXII	Rezar durante 1 hora. Asomarse a la ventana.		Oración de las Ánimas. Padrenuestro. Ave María. Credo.

## NOTAS

- 1) Vorágine, Jacobo de la. 1987 T. II P. 705-707
- 2) Vovelle, Michel. 1974 P.127
- 3) Lisón tolosana, Carmelo. 1971. P. 291
- 4) Barreiro fernández X:R: 1976. P. 206
- 5) Vovelle, Michel. 1974 P. 126
- 6) AHN. Inq. Toledo 83.13 XVIII
- 7) AHN. Inq. Toledo 83.13 XVIII
- 8) AHN. Inq. Toledo 83.13 XVIII

XVII) *Adivinación por invocación a elementos siderales.*

Incluimos en este epígrafe dos técnicas adivinatorias vinculadas entre sí por utilizar como elemento básico la invocación a una estrella, que adopta la forma de conjuro en un caso y la de oración en el otro. Ambos sistemas presentan una cierta ambigüedad funcional, por lo menos en lo que respecta a las fórmulas orales, dotadas de un carácter ambivalente mántico-amoroso.

El conjuro a una estrella había de hacerse a las 11 de la noche, en el patio de la vivienda, mirando al cielo. La oficiante tomaba en sus manos una cinta, previamente arrancada de los valones (pantalones) del hombre destinatario de la suerte, y hacía en ella tres nudos mientras decía estas palabras: *"estrella estrella la mas alta y la mas bella conjurote con el angel nobel y el angel quatro y el coraçon de fulano aqui le ligo aqui le ato aqui le acato no de muerte sino este te enclauo"*, frase esta última que alude al cuchillo que, al mismo tiempo que se recitaba la fórmula, tenía que hincarse en el suelo (1).

La finalidad del conjuro es en todo caso de tipo amoroso, ya que se utiliza tanto para hacer venir al hombre que se desea como para saber si la protagonista era correspondida en amor por él. En este supuesto, la respuesta venía dada por el movimiento del astro: si la estrella se escondía era señal de que no había interés en el varón, mientras que si permanecía visible, indicaba que le tenía afición (2).

El conjuro presenta importantes variaciones en otro caso, en el que la adivina se limita a decir *"conjurote estrella la mas alta y bella con dios padre y santa m<sup>a</sup> su madre"* (3), pero se trata de un texto fragmentario, que no permite establecer una relación comparativa válida con el anterior.

En el sistema que hemos denominado oración a una estrella, el desarrollo del proceso adivinatorio aparece afectado de grandes limitaciones, ya que la fórmula de la plegaria no se precisa. Únicamente se citan determinadas exigencias temporales, así como la clave interpretativa.

La técnica tenía como finalidad el conocimiento de si vendría o no una persona ausente. Para ello, la oficiante rezaba por la noche la oración a una estrella y establecía como base interpretativa el supuesto movimiento de aquella (4), en un esquema analógico-binario muy sencillo:

- a) Si la estrella viene hacia el oficiante, es indicio de que la persona vendrá.
- b) Si la estrella se aleja, equivale a la ausencia de la persona por quien se hace la suerte.

Prescindimos aquí de otras fórmulas orales dirigidas igualmente a un astro, ahora con nombre propio, la estrella Diana, por entender que se trata de técnicas exclusivamente amorosas, que la hechicera emplea para atraer o hacer venir al hombre que ama (5).

Cuadro número 18

## INVOCACIÓN A ELEMENTOS SIDERALES. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 85.3. XXVII	Al anochecer.		Conjuro.
Hech. 2 Leg. 93.15. LXII	11 noche. En el patio. Mirar al cielo.	Hacer 3 nudos en una cinta de los valones del hombre. Clavar un cuchillo en el suelo.	Conjuro.
Hech. 3 Leg. 90.12. LXXII	De noche.		Oración (n/c).

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo 93.15 LXII
- 2) AHN. Inq. Toledo 93.15 LXII
- 3) AHN. Inq. Toledo 85.3 XXVII
- 4) AHN. Inq. Toledo 90.12 LXXII
- 5) AHN. Inq. Toledo 83.13 XVIII; 93.15 LXII; 87.6 LXXI

XVIII) *Redoma y escudilla*.

En contadas ocasiones, en el espacio territorial y cronológico objeto de este estudio, aparecen los hombres actuando como adivinos y, cuando lo hacen, como en este caso, sus técnicas suelen diferenciarse de las femeninas por su mayor complejidad, así como por la introducción de elementos relacionados con la Astrología, en mayor o menor medida.

Este sistema adivinatorio presenta elementos comunes con el procedimiento de la redoma, que hemos analizado anteriormente:

- Tipo de recipiente: redoma.
- Agua.
- Palabras con caracteres astrológicos.

pero carece de otros fundamentales, como la exigencia de virginidad, en los colaboradores. La diferenciación es también grande en el nivel interpretativo, ya que en aquella suerte la respuesta aparecía reflejada en el agua, mientras que ahora quedará plasmada en un papel.

El ceremonial presenta una considerable riqueza material y gestual, y tiene como finalidad el conocimiento de determinadas futuras contingencias relativas a la vida del cliente, quien participa directa y personalmente en fases muy concretas del proceso azaroso, que se desarrolla de acuerdo con las siguientes pautas: el oficiante tomó una redoma nueva que llenó de agua y una escudilla blanca y seguidamente trazó unos signos (astrológicos, se sobreentiende) sobre los pliegos de papel, colocando uno en el suelo, sobre el que descansaba la escudilla, y otro sobre la boca de la redoma. Trazó a continuación un círculo en el suelo, en el que se metió hincándose de rodillas con el rostro vuelto hacia los dos recipientes (redoma y escudilla, y echó en un tiesto de lumbre una pastilla que le dio el cliente, mientras



decía algunas palabras sobre la boca de la redoma y levantaba la escudilla para mirar el papel que estaba debajo de ella. Terminadas estas operaciones, mandó llamar al cliente, al que pidió papel blanco, entregándole éste medio pliego que el adivino dobló y le devolvió para que lo metiera en el puño de la mano derecha diciéndole que viese lo que quería saber y lo pidiese. Tomando de mano de su cliente aquel papel, lo puso el hechicero encima de una bacía grande de plata llena de agua, que tenía debajo otro papel con ciertos caracteres escritos de su puño y letra, llegando así a la última fase del ritual, ya que después que se hubo mojado el medio pliego de papel, se pudo ver escrito en él que el cliente había de vivir setenta y tantos años y que había de tener otro oficio mejor que el que entonces tenía (1).

Se trata de una técnica que utiliza elementos tomados de la Astrología Judiciaria, como los caracteres que el oficiante conoce y es capaz de reproducir, teniendo como base los libros que poseía, entre los que destacan:

- Uno con 23 hojas escritas en pergamino y unos círculos, de los que el propio adivino dice que le habían costado 1.300 reales *"de hazer y consagrar por mano de un clerigo romano que estaba en esta corte, porque le consagraba todos los dias de un año a diferentes oras"*.
- Otro libro titulado *"el usso de las ymagines del arte exçelentissimo de la semana de salomon"*.
- Y, en especial, un tercero que llevaba por título *"De las suertes apostólicas para sauer quealquier cossa por benir"* (2).

## Cuadro número 19

## REDOMA Y ESCUDILLA. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 96.4. LXIX	Redoma nueva. Escudilla blanca. Agua. Papeles con caracteres astroológicos. Círculo en el suelo. Fuego. Pastilla. Bacia de plata.		Palabras.

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo Leg. 96.4 LXIX
- 2) AHN. Inq. Toledo 96.4 LXIX

XIX) *Suerte de las varillas de olmo.*

Presenta esta técnica las características propias de la radiestesia, arte adivinatorio que busca objetos escondidos, sustancias ocultas, personas desaparecidas, etc., con ayuda de una varilla de madera en forma de Y (1).

No parece un sortilegio muy difundido, ya que en los expedientes inquisitoriales sólo se cita una vez. La oficiante utiliza, para llevarlo a cabo, dos varillas de madera de olmo delgadas, que se juntaban por las puntas, cortadas anteriormente en un olmiar, mientras se recitaban determinadas palabras, que el texto no especifica. Lo hace con la finalidad de conocer el lugar exacto en el que se había guardado una cantidad de dinero, siendo el ritual extremadamente sencillo. La hechicera se limita a hacer notar que con aquellas varillas, puestas de cierta manera y diciendo unas palabras, se viene a saber lo que se desee "*y haciendo experiencia dello la dicha Ana Bela dixo ciertas oraciones que este declarante no entendio y solo oyo q. la dicha Ana Bela como q. hablaua con dichas barillas dixo q. señalassen si hauia dinero en aquel cofre q. hera el en q. este declarante hauia puesto su dinero y este declarante bio q. las dichas barillas se mobieron hacia el dicho cofre haciendo señal como q. decian q. hauia alli dinero*" (2).

No requiere esta suerte ningún tipo de condicionamiento espacio-temporal, ya que como acabamos de ver todo el ceremonial se reduce a activar la pretendida virtud adivinatoria de las varillas, por medio de las palabras que recita la oficiante, siendo el efecto inmediato, y de interpretación elemental por su evidencia.

Cuadro número 20

VARILLAS DE OLMO. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 82.2. VI II	Varillas de olmo.		Oraciones.

## NOTAS

- 1) Scouézec.Gwen Le 1973. P.125
- 2) AHN. Inq. Toledo 82.2 VI II

XX) *Sal en un pozo.*

Se trata de una técnica poco utilizada, que la protagonista afirma haber aprendido de una gitana, y la hacía con objeto de conocer en cada momento el estado de ánimo en que se encontraba su amante. Para ello, tomaba un puñado de sal y lo echaba en un pozo, operación que había de realizar los lunes, miércoles y viernes de cada semana. Al mismo tiempo, debería rezar unas oraciones que no sabe el testigo que depone contra la hechicera si son padrenuestros o credos. La respuesta viene determinada por un factor acústico: si en el momento de tirar la sal se oía ruido dentro del pozo, era señal de que el enamorado estaba enojado, pero si no se escuchaba nada, era indicio cierto de que estaba manso y apacible. (1).

Cuadro número 21

## SAL EN UN POZO. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 86.9. LIII	Sal. Pozo. Hacerlo los lunes miércoles, y viernes.		Padrenuestros o Credos (dudoso).



## NOTAS

1) AHN. Inq. Toledo 86.9 (LIII)

## XXI) Geomancia.

Se trata de una técnica adivinatoria de base matemática, que utiliza puntos trazados en el suelo o sobre un papel, ordenados según unas reglas muy precisas. Se le atribuye origen persa, lo que resulta dudoso, pero es cierto que se practicó en Bizancio y en la Europa medieval, siendo los árabes verdaderos maestros de este arte abstracto y geométrico (1), estrechamente vinculado a la Astrología (2).

Consecuencia de este planteamiento técnico es el nivel socio-cultural de los oficiantes del arte de la Geomancia, que son siempre varones pertenecientes al estamento burgués, al menos, y con estudios matemáticos y/o astrológicos considerables, como pone de manifiesto la relación de los libros que les incauta el Santo Oficio. El objetivo de tales prácticas es claramente adivinatorio, según consta en la acusación fiscal, donde se dice ya que el oficiante tenía un cuaderno manuscrito que empieza *"numeros o puntos q. trata de geomancia y arte iudiciaria y de nacimientos, interrogaciones y iuicios echos por puntos, lineas figuras y caractheres, para descubrir y saber cosas ocultas y secretas que dependen de voluntad de Dios, o del libre aluedrio del hombre, ansi de sucessos buenos o malos de futuro, como de lo pasado y presente"* (3).

Asimismo conoce el Santo Oficio las diferentes formas que puede adoptar la Geomancia: *"fuese dho que a esta çiencia perteneçen la Diuinaçion que se haçe por espexos por espada açicalada por cristal o por algª piedra pulida por puntos escritos en la tierra, tabla papel o pergamino o por anillos de una manª dando respuestas el Demonio ynbocado por cuerpo terrestre, en segundo lugar mostrando el Demonio las figuras o señales en el cuerpo terrestre ynterbiniendo siempre algª adoracion y culto pacto o cossa q. le suponga"* (4).

El desarrollo del proceso adivinatorio lo expone el oficiante con todo detalle, ante el requerimiento del Tribunal para que declare en que forma ha usado de la Geomancia: *"Puniendo en la cabeçera de un papel una cruz y puniendo en un braço de la cruz una A en el otro una G y el pie una L y frente della otra A en esta forma*

A	G
L	A

*= y luego deçia ecce enim veritaten dilexisti yncerta et occulta sapientia tud manifestasti michi y luego ponía para tal cossa expressando la preg<sup>ta</sup> en que era consultado y luego hiba haçiendo quatro carreras de puntos de a quatro puntos cada una o de mas conforme se le antojaba de manera que las carreras benian a ser diez y seis y los puntos los que salían, y despues los hiba iuntando con tinta de dos en dos y si sobraba uno o dos los dejaba por borrar y iuntar y luego hiba formando la figura por los numeros que quedaban por borrar y despues de hecha la figura haçia el iuiçio conforme la ynterrogaçion" (5).*

Se evidencia aquí la necesidad de una sólida formación cultural para poder utilizar este sistema adivinatorio, en especial porque, como acabamos de ver, las concomitancias que presenta con la Astrología son muy fuertes. No es de extrañar, por tanto, que fuese una técnica empleada fundamentalmente por oficiantes varones, quedando las mujeres excluidas.

## Cuadro número 22

## GEOMANCIA. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 94.10. XLII	Papel. Cruz. Letras. Puntos. Números.		En latín (ecce enim veritatem...).
Hech. 2 Leg. 91.4. LXXXII	Papel. Puntos. Líneas. Números. Figuras. Caracteres astrológicos.		

## NOTAS

- 1) Scovézec, Gwen Le. 1973. P.81
- 2) Cardini, F. 1982. P.132
- 3) AHN. Inq. Toledo 91.4 LXXXII
- 4) AHN. Inq. Toledo 94.10 XLII
- 5) AHN. Inq. Toledo 94.10 XLII

XXII) *Tiras de papel.*

Se cita este sistema una sola vez y es oficiado por un varón que lo desarrollaba en la forma siguiente: *"Tomaba un palito delgado y pegaba en él con un poco de cera dos tiritas de papel, enfrentadas, escribiendo en cada tira lo que le parecía. Pronunciaba después unas palabras, que según los testigos procesales no se entendían", y si se haúa de haçer lo q. se pretendia sauer se debantauan de suyo las tiras de papel y se passauan de una parte a otra puniendose tendidas las dichas tiras en el bufete donde se haçia lo susodicho y si haúa alguna dificultad en lo q. se preguntaua y se deseaua sauer=las dichas tiricas de papel se hiban debantando poco a poco asta quedarse en el ayre y el dicho Luis de Villadiego yba declarando lo q. la dicha suerte significaua diziendo lo suso dicho, como si se deseaua sauer q. si el marido desta declarante la ymbiaua dineros, si las dichas tiras de papel liversalmente se trocauan heran señal de q. se los ymbiaua y si las dichas tiras se debantauan poco a poco y se quedauan en el ayre hera señal de q. no haúa dinero, o si benia correria riesgo en el camino" (1).*

No se requiere para la realización de esta suerte ninguna condición previa temporal o espacial, pero se hace constar expresamente que no se podía hacer dos veces en el mismo día, aunque la motivación de la consulta fuera diferente de la anterior (2).

## Cuadro número 23

## TIRAS DE PAPEL. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
Hech. 1 Leg. 83.10. XVI V	Palito delgado. Cera. 2 tiritas de papel.		Palabras (n/c).

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI V
- 2) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI V



XXIII) *Familiar.*

Como observa Cohn, el mago podía someter para siempre a un espíritu, apresándolo en un anillo, un espejo, un cristal u otra piedra (1) y utilizar su inestimable ayuda para conseguir sus fines, entre los que ocupa un lugar relevante el conocimiento de cosas ocultas, cualquiera que fuese la naturaleza que éstas presentaran. A este espíritu se le conoce con el nombre de demonio familiar o simplemente "familiar".

La técnica que conduce al dominio personal o privado, requiere un ritual muy complejo con múltiples ceremonias que unen la exigencia de una catarsis espiritual (abstinencia, oración, ayuno) con importantes conocimientos astrológicos.

Ya en el proceso celebrado en Madrid, en el año 1.600, contra Dn. Antonio de Sandoval, se manifiestan algunos de aquellos requisitos cuando los padres calificadores consideran que en ciertos libros encontrados en poder del acusado se contienen injurias de las cosas sagradas de la religión cristiana, como el libro mayor de los medas (no cita el título) *"donde p<sup>a</sup> enzerrar un demonio por familiar en un cristal se dize q. el q. lo huiuere de hazer primero se confiese y diga sufragios y de limosna"* y más adelante se manda que en un pergamino virgen de cerdo, para escribir en él ciertos "sigillos" (sellos) *"haya estado debajo de un ara sobre q. se hayan dicho 3 misas"* (2).

Pero la relación más completa de los pasos que se han de dar para tener propicios a los demonios y conseguir un familiar, se encuentra en las causas contra Dn. Cristóbal Chirinos Manrique, Dn. Agustín Berdugo, fray Francisco Montes de Gayangos y el Dr. Diego Jiménez Ortiz, que tiene lugar en Madrid de 1.630 a 1.633. Los protagonistas, que trataban de encontrar un tesoro escondido por los moriscos expulsados por Felipe III, deciden asociarse ante sus repetidos fracasos para someter a su voluntad a unos demonios (familiares) que les indiquen primero el lugar exacto

donde se encuentra depositado, y les ayuden después de sacarlo, defendiéndolos de otros demonios encargados de custodiar el tesoro en el interior de la tierra. El familiar ejerce aquí por lo tanto, un papel polivalente, como adivino descubridor de cosas ocultas, de una parte y como defensor de su dueño, por otra. Todo el ritual, según confesión de los implicados, se atuvo estrictamente a las reglas y normas que exige el arte de la nigromancia, "por escritos y libros de la dicha arte", algunos de cuyos títulos eran la "Clavicula Salomonis", el libro de "Cornelio Agripa" y el de Geronimo Agripa", y se puede reducir a los siguientes puntos:

### 1) Preparativos

Se eligió para realizarlos un sótano que se limpió dos veces. La primera, no se hizo ceremonia de ningún tipo, pero la segunda vez se barrió el mismo sitio con mucho respeto, mientras se decía el salmo "*quare fromuerunt gentes*", rociándolo con agua bendita e incienso, sahumando el lugar. Previamente, el incienso se había conjurado con las palabras exigidas por el arte "*Deus abraham deus Isac deus Jacob*" y otras. La lumbre en la que se echaba el incienso había de ser recién sacada del pedernal, bendiciéndola con la fórmula "*exorçizote creature ignis per illum per quem facta sunt omnia*" y otras palabras. También habían de ser nuevos los carbones que se utilizaran, así como el brasero en el que se echaba el incienso, que era un barreño en el que por la parte exterior se habían escrito, con una aguja especial, caracteres y letras, algunas de las cuales decían "Geobat". Se había tardado varios días en prepararlo y consagrarlo "*guardando las oras y zeremonias q. para ello se requeria conforme a su arte*".

Este barreño serviría para hacer en él, con lumbre nueva, los perfumes que se usarían en una fase posterior del ritual (convite) (3). La aguja se fabricó de acero, de un ieme de largo, es decir el equivalente a la distancia entre las extremidades del dedo pulgar y el índice abiertos todo lo posible (4) y tan gruesa como una pluma, se le daba el nombre de "aque" y había de servir para trazar con ella, clavada en el

suelo y atándole un cordel, el círculo que permitiría ponerse en contacto con los demonios. Era requisito imprescindible que la aguja se fabricase en hora de Júpiter y se acabase en hora de Venus, y habían de decirse sobre ella tres misas, así como rezar unos salmos del Salterio, sin cambiar ninguna palabra. Esta aguja se roció con el agua del arte, al tiempo que se sahumaba con incienso. Otro instrumento básico era un cuchillo nuevo, de poco más de un palmo de largo, que parecía de barba de ballena y según decían los libros había de ser de hueso. Siendo hora de Mercurio, se escribieron en él, con la aguja, tanto por la hoja como por el cabo, unos nombres y caracteres. Se roció con agua e incienso. Se rezaron salmos y se dijeron tres misas sobre él. Tenía como función cortar las plumas y las varas de avellano para hacer el círculo.

Se cortaron, en efecto, con el cuchillo unas varas de avellano y unas hierbas, entre las que había hisopillo, valeriana y otras, con las que se fabricó un hisopo, sirviendo una vara de avellano como palo del mismo.

Se dijeron tres misas sobre él y, posteriormente, se escribieron con la aguja sobre el mango unas letras o caracteres y, como en ocasiones anteriores, se roció se sahumó y se dijeron salmos.

La finalidad de este instrumento era la de echar agua en el círculo y en los pentáculos que se harían más tarde.

Después se trajeron bebederos de pájaros que sirvieron de tinteros, escribiéndoles por fuera ciertos nombres o caracteres, se sahumaron con incienso y se rociaron con agua bendita del arte, pero parece ser que no se dijeron salmos ni se hicieron con ellos más ceremonias.

Otro objeto mágico era una caña, que había sido cortada de una huerta, mientras se decía el salmo de David "*deus iudicium tuum*". Se conocía con el nombre

de "Artano", medía aproximadamente un palmo de largo y sirvió para degollar primero un ganso y después los pollos y pichones del convite dedicado a los demonios. Al ganso se le arrancó una pluma de la punta del ala que se cortó con el cuchillo y, convenientemente sahumada y rociada con el agua del arte, sirvió para escribir los pentáculos. Como tinta se empleó azafrán y color bermellón disueltos en agua, de la misma que se usaba para rociar los instrumentos, se echó en un tintero y se conjuró con el conjuro del arte, sahumándola también.

Con lumbre nueva se encendió una vela de cera ordinaria, que el fraile había traído de San Isidro, y se utilizaba a ciertas horas del día y de la noche, dedicadas a determinados planetas, porque en esos momentos precisos era cuando convenía trabajar para hacer los caracteres con el cuchillo y realizar los pentáculos (5).

Se entendía por pentáculos, unos pergaminos que respondían a una doble tipología:

- a) Carta non nata: Se hacían con cuero de animal abortivo.
- b) Carta virgen: Se hacían de cuero de animal virgen.

En este caso, los pergaminos se hicieron con piel de becerro abortivo, reservando el material sobrante para fabricar posteriormente las mitras o coronas que habían de llevar los implicados en el convite diabólico, habiéndolas cosido con la aguja consagrada. Se hicieron *"quattro pentaculos los tres dellos conformes segun la estanpa q. tenia dellos el dicho don Agustin berdugo en unos papeles suyos haziendo quattro zirculos unos dentro de otros y escriuiendo entre el primero y segundo Trinitas agios mesias tetragramaton y otros muchos q. dezia ser nombres de dios... y entre el segundo y terzero zirculo siete u ocho zirculos pequeños con ziertas lineas y caracteres entre el terzero y cuarto circulo otras palabras que dezian ser nombres de dios y dentro del quarto zirculo una cruz y entre los angulos della quattro nombres de*

*q. al presente no se acuerda*". En otro lugar del mismo expediente, se afirma que en los pentáculos había muchos nombres escritos, y caracteres a manera de figuras con nombres de demonios, de los que el acusado sólo recuerda los de Uriel y Botal.

Al tiempo que se hacían los pentáculos, se les echaba agua bendita, no de la que comunmente usa la Iglesia, sino de la que habían bendecido los protagonistas con salmos y ceremonial que están en la clavícula de Salomón, diferente de la utilizada en las bendiciones eclesiásticas, y que fue la misma con la que se bendijeron los otros instrumentos. Después de fabricarlos con todos los requisitos establecidos, había que llevarlos a una iglesia, ponerlos debajo de la sábana y corporales y sobre el ara del altar, y decir sobre ellos tres misas que habían de ser de la Santísima Trinidad, del Espíritu Santo y de Nuestra Señora, repartidas en ciertos números y formas.

Confeccionados de esta manera los pergaminos, se procedía a su consagración. Uno de los oficiantes tomaba en una mano envueltos los pentáculos, y en la otra una aguja en la que se hincaba un grano de incienso, encendido en una vela. Así encendido, lo movía alrededor de los pentáculos, perfumándolos mientras movía los labios como si rezase, al tiempo que un segundo oficiante decía el salmo menor de los que había en la clavícula: "*deus yn nomine tuo salbum mefas*".

Luego decía una oración que el acusado no recuerda si decía: "*Deus abraham deus Ysac*" o "*Adonay sanctissime et potens onprisime qui est alpha et omega*" y otras palabras. Después se pusieron los pentáculos envueltos en un tafetán nuevo, que se compró expresamente para ello, y en otro viejo (6). La finalidad de estos documentos mágicos, era la de defenderse con ellos contra los espíritus, cuando se hiciese el círculo llamado, "el magno", donde se encerrarían los hechiceros para invocar a los espíritus que les descubrirían los tesoros que andaban buscando (7).

## 2) Pacto

La segunda fase, consistía en la realización de un pacto con los demonios, que pasarían a ser "familiares" de los hechiceros.

La ceremonia del pacto se hizo de acuerdo con un solemne ritual. En el mismo aposento consagrado, donde se habían fabricado los pentáculos y otros instrumentos mágicos, se reunieron los cómplices y encendieron lumbre virgen con yesca y pedernal. Repartieron el fuego en tres barreños pequeños de barro, que pusieron en tres lugares diferentes del aposento, en forma de triángulo, y echaron ellos incienso y mirra. Anteriormente, se había trazado en el suelo de la habitación un círculo grande con caracteres *"en el qual auian de enterar los demonios con quien auian de hazer pacto para q. les fuese a ayudar contra los otros demonios q. guardauan el dicho tesoro de morata y q. para hazer el dicho pacto auian de hazer a los dichos demonios un solene conuite en el mismo aposento consagrado iunto al dicho zirculo"*. Mientras se echaban los perfumes en la lumbre, Dn. Agustín Berdugo entró en el círculo y de rodillas, sin capa, espada ni sombrero, rodeado de tres candelillas encendidas, ofrecía todo a los demonios, en su nombre y en el de los demás, ofreciéndoles adoración y consagración.

Arrodillados todos los demás alrededor del círculo, sin capas, espadas ni sombreros, entregaron sus almas a los demonios *"ofreçiendoles q. para sienpre se las dauan el y estte y los demas y el dicho don Agustín pidio señal en nonbre de los demonios de q. aquello seria çierto y firme para sienpre y estte le ofreçio a el demonio el pelo q. se quittasse de la caueça la primera uez y don XPual chirinos ofreçio lo que se quittasse de las uñas ttoda su bida y miguel Perez ofreçio ser causa q. alguna perssóna pecasse y ser caussa q. muriesse en pecado y luego fray francisco de gayangos estando dentro del çirculo incado de rrodillas ofreçio por ssi solo ottra uez el alma a los demonios como dissipulo de don agustín y quedar maestro y superior q. obligasse a los demonios q. le obedeçiesse en quanto los*

*mandasse y mattando las candelillas don agustin pusso las manos en siette carateres q. eran los questauan reparttidos por el círculo ofreçiendo en nonbre de los demonios a este y a los demas q. los demonios cunplirian lo q. en su nonbre abian ofreçido de q. les serbirian y ayudarian en quanto este y los demas les pidiessen y mandassen".* Luego Dn. Agustín dijo a todos que él les ofrecía de parte de los demonios que quedaba hecho el pacto por parte de todos y que cuando en el sitio de Morata, donde estaba el tesoro, se derramase sangre humana en forma de sacrificio, como estaba concertado "*alli se manifestaria los demonios q. ivan a ayudar a sacar el ttesoro y los berian este y los demas en forma umana y sabrian sus nonbres y les pedirian lo q. quisiessen y desde aquel dia ttrayria cada uno su demonio para su ayuda ttrayendole cada uno como quissiesse ençerado en un anillo o como criado preçediendo a esto el haçer rrebalidaçion del pacto y ofreçimiento de las almas questte y los demas le abian ofreçido*".

### 3) Convite

Por último, acabadas las ceremonias y habiendo dado adoración a los demonios y ofrecido sus almas, hicieron un convite dedicado a aquéllos, en el mismo aposento, poniendo encima del círculo y caracteres unos manteles nuevos, y en tres platos de Talavera, nuevos, tres panecillos candeales cubiertos con paños negros. La comida consistía en dos pollos y dos pichones ahogados, que fueron cortados con el cuchillo consagrado. Se hicieron tres partes, que se pusieron en los platos para los demonios, y se cubrió todo con los paños negros. Luego se salieron todos para que los espíritus malignos se lo comieran a solas, porque no podían verlos hasta que ellos se manifestasen en forma humana (8).

El ritual continúa con las ceremonias necesarias para sacar el tesoro custodiado por otros demonios, pero no entramos en ello porque desborda la materia de este apartado, dedicado exclusivamente a la adivinación.

En cuanto a la técnica utilizada para conocer cosas ocultas por medio del "familiar" no puede ser más sencilla, en contraposición con la complejidad requerida para llegar a encerrarlo y dominarlo. El hechicero que poseía un "familiar" no tenía más que consultarle lo que quisiera y su demonio personal respondería con toda veracidad ya que, como acabamos de ver, quedaba obligado a obedecerle en todo.



## NOTAS

- 1) Cohn, Norman 1980. P. 222
- 2) AHN. Inq. Toledo 96.4. LXIX
- 3) AHN. Inq. Toledo 85.2. XXVI
- 4) Moliner, María, 1983. T.II.P.186
- 5) AHN. Inq. Toledo 85.2 XXVI
- 6) AHN. Inq. Toledo 85.2. XXVI
- 7) AHN. Inq. Toledo 92.1. XXXV
- 8) AHN. Inq. Toledo 85.2. XXVI

XXIV) *Polvos negros y vela encendida.*

Parece ser una forma de adivinación por espejo negro, que utiliza como elemento primordial la palma de la mano de una persona, particularmente la de un niño, o bien la del propio hechicero. De antemano, esta palma debe haberse untado con tinte negro, de manera que quede transformada en una superficie brillante (1). En el Tribunal toledano se cita su utilización una sola vez. El proceso adivinatorio tiene lugar por la mañana *"porque así decían q. conuenia"*, oficiando el ritual un varón que recaba la ayuda de una niña. Se ordena a ésta que encienda una vela y lleve una escudilla *"y con ella entro en el aposento de su tia y entornaron las puertas y estando presentes su tia doña Beatriz y su prima doña Fabiana y un hombre... ya mayor muy barbado, el qual en la escudilla q. esta trajo hecho unos polbos negros y no sabe lo q. dijo quando los hecho mas de q. saco el dicho hombre de la escudilla de aquello q. alli hecho se lo puso en la palma de la mano izq. teniendo esta q. declara con la derecha una vela encendida... y el dicho hombre... se lleugo a el oido a esta y le dijo unas palabras a el oido y otras q. le dijo q. dijese de q. tomo tan gran temor q. no pudo hacer memoria dellas q. por ser tan malas las mas dellas procuraua holbidallas, y luego la dijo que mirase en la palma de la mano q. que era lo q. veía y esta vio una cosa colorada en la dicha palma y dijo al dicho hombre q. le preguntaua q. que veía, q. veía, una cosa colorada, y luego el hombre volvió a decir a esta q. mirase si veía a su prima con un hombre"*. También se llamó a otro niño, hermano de la que declara, *"para q. la mirase la palma de la mano y al q. en ella viese le preguntase como se lamaua"* (2).

Resulta evidente que la respuesta a la interrogación planteada, debería reflejarse en la palma de la mano, convenientemente preparada por el hechicero, y que sólo los niños, con probabilidad en virtud de su inocencia, tenían acceso a aquella información.

Cuadro número 24

POLVOS NEGROS Y VELA ENCENDIDA. ELEMENTOS.

Hechicera	Constantes	Variables	Fórmula oral
<p>Hech. 1 Leg. 82.14.</p> <p>II</p>	<p>Escudilla.</p> <p>Vela encendida.</p> <p>Palma de la mano (niña).</p> <p>Polvos negros.</p>		<p>Palabras.</p>

## NOTAS

- 1) Scouézec, Gwen, Le. 1973. P.115
- 2) AHN. Inq. Toledo 82.14 II

**XXV) Sistemas adivinatorios de técnica incompleta.**

Recogemos en este apartado una serie de técnicas que, si bien utilizan elementos muy dispares en su desarrollo, presentan el rasgo común de su fragmentariedad. Son únicamente trazos o esbozos de un ritual más amplio que la limitación documental impide reconstruir en su totalidad:

- A) Piedras preciosas
- B) Espejo
- C) Cédulas
- D) Rayas de las manos
- E) Clavos
- F) Granos de trigo
- G) Tierra y huesos de difuntos
- H) Estrellas (enfrentadas)
- I) Oración a San Cristóbal

- A) La adivinación por medio de piedras preciosas recibe el nombre de Gemomancia, y solía realizarse deslizando alguna de ellas en el fondo de una jofaina llena de agua.

El sistema, que se usaba ya en la Antigüedad, persistió en Oriente Medio y todavía en el siglo XIX los empleaban los turcos (1).

No aparece ningún caso de esta técnica adivinatoria en los expedientes inquisitoriales, que se limitan a exponer las cualidades de aquellas piedras. Así, en el proceso de Dn. Diego Alfonso de Medrano, celebrado en Madrid en 1.611-1612, el acusador fiscal afirma que el reo tenía un cuaderno que llevaba por título "De las piedras preciosas" que contiene "*quarenta y dos nombres incognitos y peregrinos y diçe questos sculpidos en otras tantas piedras preçiosas tienen uirtudes admirables,*

*y que en uirtud dellos obraron effectos milagrosos muchos sanctos antiguos del viejo testamento, y que en la fin del mundo se haran famosos milagros en uirtud de los nombres que aqui pone".* Los milagros y efectos que sucederán por causa de estos nombres "se comprehenden en el nº 30 *CHRISTALUS* el nombre por quien el mar en fin del mundo, rugira, el nº 31 que en este nombre, *ABRACALA*, llobera sangre y abra horror nº 32 *THENON* rugiran los animales y las criaturas en la fin, nº 33 *CARTHANAIS* cairan strellas y corruscações y folgores y raios nº 34 *PANTAHSERON* saldrán los infantes de los vientres y llorarán, en esta mesma forma ba señalando en los demas numeros semejantes alteraçiones del mundo y sus elementos en uirtud destos nombres" (2). En el nº 42 del mismo cuaderno dice que con este nombre *ANNA BOTHEON*, oída la voz de la trompeta del Ángel, resucitarán los muertos. Una vez que el nombre o nombres se hubieran esculpido en las piedras, debía decirse una oración (que no se especifica) para que tuviera más virtud medicinal y natural, admitiendo así otras cualidades mágicas en las gemas.

- B) El espejo, como instrumento adivinatorio, se relaciona estrechamente con las técnicas de base hídrica, ya que la superficie del agua actúa como elemento reflectante, y así aparece ya en el bello mito de Narciso.

Con finalidad mántica se utilizó profusamente en la Edad Media, englobando en esta categoría, en un sentido amplio, tanto los espejos propiamente dichos, como otras supeficies brillantes y pulidas: cristal, espada o piedras preciosas. La magia de los espejos subsiste todavía en el mundo eslavo y magiar. En Hungría, durante la noche de San Silvestre, las muchachas casaderas sumergían, a medianoche, un espejo en el agua de una fuente, mientras sostenían un cirio encendido en la mano, esperando ver reflejada en el agua la imagen de su prometido. Con la misma finalidad amorosa, en Rusia, la noche de Navidad y a idéntica hora, cualquier joven podía encerrarse en una habitación en la que se hubieran colocado dos espejos, uno frente al otro, junto a dos antorchas. En ellos, después de haber recitado la fórmula: "que el que haya de ser mi esposo se me aparezca", podía ver a su futuro marido (3).

En el mismo sentido, pero carente de cualquier exigencia espacio-temporal, o delimitación específica de su carácter adivinatorio, consta su empleo en el ámbito del Tribunal toledano. En el año 1.600, en Madrid, Dn. Antonio de Sandoval se alababa de que haría ver a otra persona en un espejo lo que quisiese, y que también le mostraría en una redoma las figuras, porque dentro de la redoma llena de agua llamaba a un demonio para que le respondiese a lo que le preguntaba (4).

- C) Apenas aparece información documental acerca de la suerte de las CÉDULAS, que se utiliza para descubrir al autor de un hurto. De los escasos datos que aportan las fuentes, se desprende que en pequeños fragmentos de papel se escribieron los nombres de los posibles implicados en el robo *"y q. abia salido baylando la cedulica del dicho Luis de Villadiego que eran señal de q. lo abia tomado"* (5)
- D) La técnica utilizada en la adivinación por la lectura de las rayas de la mano o quiromancia, tampoco se expone en las fuentes documentales, que se limitan a señalar su empleo por parte de algún acusado, que indicaba a su clientela cuáles eran las líneas buenas y, en relación con ellas, la duración de la vida y el destino del individuo (6).
- E) De la suerte de los clavos se citan tres variables: el elemento material, la finalidad y la fórmula oral, pero nada se dice sobre la interpretación simbólica que debe deducirse del ceremonial, ni sobre el funcionamiento interno de la técnica. La oficiante se limitaba a hincar en el suelo tres clavos, separados ligeramente unos de otros, dirigiéndose a ellos con estas palabras: *"conjurote por dios padre, por dios hijo, dios espiritu s<sup>to</sup>"* (7). Se aclara en el texto que lo hacía con finalidad amoratoria, para saber si una persona quería bien a otra, pero no se añade ninguna explicación complementaria que permita analizar el sistema con mayor profundidad.

- F) Lo mismo ocurre en la suerte de los granos de trigo, de la que lo único que consta es que la hechicera, tomándolos con la mano, iba echándolos con la boca y poniéndolos en sus faldas apartados unos de otros, mientras musitaba palabras ininteligibles. Se hizo para conocer si moriría un hombre que estaba herido (8).
- G) Igualmente sucede en la adivinación por estrellas que se enfrentan, de la que sólo se dice que el protagonista saldría al campo de noche, acompañado de su cliente, y le enseñaría dos estrellas, las vería primero apartadas *"y q. luego se juntaban y reñían con intento de saber por este camino el suceso de los negocios de la tª"* (9).
- H) La técnica que utiliza como principal elemento adivinatorio tierra y huesos de difuntos, resulta también confusa e incompleta. La oficiante ponía en un altar de un oratorio tierra y huesos de difuntos y los sahumaba, recitando al mismo tiempo palabras ininteligibles y con ello se alzaba el papel en que estaban depositados aquéllos sin que nadie le tocara. Después les decía que *"eran amores y cosas regaladas"*, para que saliese un viejecito que venía a visitarla y a decirle lo que quería saber, y para que saliese además otra vieja" a responder a lo que la adivina le preguntaba, acerca de cosas ocultas que se hacían en diferentes lugares, lejos de donde ella se encontraba (10).
- I) Grandes carencias presenta a su vez la suerte de la oración a San Cristóbal, que servía para preguntar sobre las cosas por venir. Pero por toda explicación se añade que cuando la hacía la protagonista *"si habían de suceder muertes en agua veía ahogada a la persona por quien hacía dha oración, si iba por mar era señal de q. tenía tormenta i si iba por tierra se le aparecía en el estado en q. estaba"* (11), y no se especifica ninguna circunstancia o ritual que clarifique la técnica empleada para conseguir tanta clarividencia.



## NOTAS

- 1) Scouézec Gwen, Le. 1973. P.81
- 2) AHN. Inq. Toledo 91.4 LXXXII
- 3) Scouézec Gwen, Le. 1973. P. 55-57
- 4) AHN. Inq. Toledo 96.4. LXIX
- 5) AHN. Inq. Toledo 83.10. XVI I
- 6) AHN. Inq. Toledo 93.12 LXVI
- 7) AHN. Inq. Toledo 92.7 XXXVIII
- 8) AHN. Inq. Toledo 92.12 XXXVI XVI
- 9) AHN. Inq. Toledo 88.17 XXXIII
- 10) AHN. Inq. Toledo 92.18 LXXVI V
- 11) AHN. Inq. Toledo 95.12 LXXVIII

Como ha estudiado Alcina en relación con los dioses del panteón zapoteco, ante fenómenos sin explicación suficiente o revestidos de especial importancia, la comunidad y los individuos acuden a aquella persona que puede servir de intermediario entre lo real y lo sobrenatural: el hechicero. Este dispone de medios para comunicarse con lo sobrenatural entre los que se encuentran las "suertes", mediante las cuales puede elaborar predicciones según un código previamente conocido por él, sobre casos concretos (1).

Salvando las complejas diferencias que separan ambas culturas, los castellanos del siglo XVII consultan también al hechicero en idénticas circunstancias. En la introducción a la segunda parte de este trabajo, hemos recogido el registro de sus poderes tal como aparecen en los expedientes inquisitoriales que hemos utilizado como fuentes documentales, lo que nos permite afirmar que una de las principales facultades del hechicero castellano es, precisamente, la de adivinar lo incógnito por medio de "suertes" cuya clave sólo él conoce.

Son múltiples las "suertes" o técnicas adivinatorias empleadas por los hechiceros en el ámbito del Tribunal toledano. Después de haber analizado formalmente cada una de ellas, podemos establecer que, en las 36 estudiadas, el funcionamiento de ese código se puede reducir a dos fases:

- 1) Manipulación de objetos de cualquier naturaleza (mineral, vegetal, ajuar doméstico, etc), que el adivino asocia entre sí y a los que confiere determinados valores. Sobre esta base formula su interpretación y encuentra respuesta a los interrogantes planteados por la clientela.
- 2) Recitado de una fórmula oral, prácticamente imprescindible para lograr la eficacia del ritual.

A través de esa oración o conjuro el adivino entra en contacto con la esfera de lo sobrenatural en su doble vertiente positiva/negativa.

Con frecuencia, los adivinos castellanos aparecen imbuídos de la idea de que pueden acceder al conocimiento de cosas ocultas por la intervención (tácita o explícita) del demonio, idea que parece filtrarse desde la mentalidad eclesiástica oficial representada por los inquisidores. Para éstos, toda adivinación hunde sus raíces en un pacto diabólico más o menos expreso, en consonancia con la doctrina tomista a la que hacen continua referencia los calificadores del Santo Oficio para justificar sus consideraciones ante el fenómeno mágico-supersticioso. En efecto, las fórmulas orales adivinatorias a veces invocan a los demonios, pero con mayor frecuencia la apelación se dirige, como hemos visto, a Dios o a los santos, cuya potencia positiva intenta atraer el hechicero en orden a lograr una correcta interpretación de los signos que los objetos (oráculos) despliegan ante él.

El amplio mosaico de "suertes" o métodos utilizados por los adivinos castellanos de la primera mitad del siglo XVII, se puede expresar en el siguiente esquema de estructura muy simple:

Objetos materiales + acción (manipulación) del adivino + fórmula oral =  
ADIVINACIÓN.

No existe una relación directa entre el motivo que lleva al cliente a consultar al adivino y la técnica concreta que éste emplea para despejar la pregunta planteada. Cualquiera de las "suertes" puede ser utilizada con independencia del carácter intrínseco de la consulta. Esta, a su vez, responde al conjunto de inquietudes que son comunes a otros grupos humanos. Predomina el interés por conocer la situación en que se hallan parientes y amigos separados por la distancia, e, incluso, la localización de los muertos en el mundo ultraterrenal (Ánimas). La escala de intereses se centra después en el deseo de aclarar cuestiones amorosas, así como el futuro personal del

consultante, sus asuntos económicos, el hallazgo de objetos perdidos, o la solución de pequeños problemas cotidianos.

El análisis de los motivos que llevan a la clientela a consultar al adivino, indica el papel primordial que desempeña la magia en la sociedad castellana del siglo XVII. A ella acuden personas pertenecientes a todos los grupos sociales establecidos (nobleza, clero, burguesía, proletariado rural y urbano) ante circunstancias ordinarias de la vida diaria y, sobre todo, en momentos decisivos de su trayectoria personal (matrimonio, enfermedad, trabajo, etc.), de manera que podemos afirmar que el recurso a los diversos sortilegios que hemos analizado tenía un carácter general.

## NOTAS

1) Alcina, 11

## 5.2. Fórmulas orales empleadas. Análisis formal de las mismas.

En el cuadro mágico-brujesco o hechiceril es fundamental la "magia de la palabra", tanto en su forma verbal como escrita (1). En el área de acción del Tribunal toledano, en la primera mitad del siglo XVII, raro es el sistema adivinatorio en el que falte algún tipo de expresión oral como parte del mismo, aunque muchas veces la fórmula permanezca oculta.

Con frecuencia los clientes de la hechicera afirman que durante el desarrollo del ceremonial adivinatorio, la oficiante "*decía muchas palabras entre dientes q. no se le entendían*" (2), lo que es necesario interpretar como un factor voluntariamente perseguido por la protagonista, que busca el misterio con objeto de añadir valor al ritual. Esta actitud supone un grave obstáculo interpuesto en el camino de la investigación, con el que se tropieza todavía en la actualidad, durante el transcurso de la realización de trabajos etnográficos de campo. Las fórmulas del rito oral son muy poco conocidas, ya que no se puede esperar que ningún brujo o sospechoso de serlo las recite públicamente, aunque se sabe que utiliza un tono especial y muchas veces una lengua desconocida por el pueblo, como el latín (3).

Sin embargo, la obligación de declarar todo aquello que se supiera bajo juramento, que afectaba a los implicados en cualquier proceso inquisitorial, permite conocer muchas de estas fórmulas, aunque sólo excepcionalmente aparecen completas.

La hechicera emplea dos tipos fundamentales de fórmulas orales que denomina unas veces oraciones y otras conjuros. No es fácil la distinción entre uno y otro, ya que la línea de separación entre fórmula mágica y oración es muy tenue, como señala el Dr. Marret en relación con pueblos primitivos actuales (4). La oración o plegaria equivale a un simple ruego, es una petición que se dirige directamente a Dios, a la Virgen María o a determinados santos, solicitando su intercesión para llegar a conocer lo que se desea, por medio del empleo de una técnica adivinatoria determinada.

El conjuro por el contrario, se caracteriza por su tono imperativo. Santo Tomás de Aquino distinguía dos modos de conjurar, uno en forma de oración o de persuasión a cambio de cualquier cosa sagrada, y otro bajo la forma de imposición (5). Norman Cohn refiriéndose a los siglos medievales, considera que el conjuro implica la invocación del demonio a quien el oficiante de la magia ritual llamaba por su nombre (podían ser uno o varios los demonios invocados), con objeto de obligarlos a llevar a cabo una tarea específica. Este individuo era con mucha frecuencia varón, su actitud se parecía más a la de un director de demonios que a la de un servidor de los mismos, y en conjunto su figura era muy diferente de la de la bruja, tal y como era imaginada en la gran época de la caza de brujas (6).

Pero en el período que estudiamos y en el ámbito del Tribunal toledano, aquellas circunstancias se habían modificado significativamente. En el ceremonial mágico-advinatorio suele ser una mujer (la hechicera) quien utiliza el conjuro, aunque la invocación al demonio es escasa, al menos de forma explícita. Y en consonancia con la teórica tomista, el conjuro conlleva un tono imperativo, es una orden que se cursa en nombre de una potencia superior, celestial o infernal, dirigida a la materia advinatoria (habas, naipes, etc.) a la que conmina a obrar su efecto.

Integramos, por lo tanto, en la categoría de conjuro aquellas expresiones verbales que presentan dicha característica (matiz imperativo); constituyen la gran mayoría de las fórmulas orales advinatorias y suelen enunciarse con la frase: "yo te conjuro", como ocurre en la suerte de las habas, naipes, cedazo y tijeras, etc.

Sería interesante conocer lo orígenes y desarrollo de las fórmulas orales que surgen constantemente en los textos, pero como señala Kheith Thomas, en relación con la magia curativa empleada en Inglaterra durante los siglos XVI-XVII, haría falta una gran erudición para trazar la genealogía de las fórmulas oscuras y sin sentido en que muchos hechizos clásicos y cristiano-primitivos habían llegado a degenerar en esa época. Es necesario tener en cuenta además, que su significado original quedaba

frecuentemente oculto a los ojos de quienes las usaban, que eran en general, gente iletrada. Pero la misma impenetrabilidad de la fórmula ayudaba a conferirle su poder (7). Con frecuencia domina en ellas el hermetismo, las fórmulas iniciales se alteran de manera que lleguen a ser incomprensibles, e incluso se cambia el sentido de las plegarias tradicionales y se intentan consonancias extrañas y misteriosas (8) con objeto de potenciar su efectividad.

Cada técnica adivinatoria presenta su propia fórmula oral, pero el estudio comparativo de los elementos formales que constituyen su esencia, (ver cuadro) indica que es posible llegar a una cierta sistematización. De acuerdo con la distinción establecida entre oración y conjuro, analizamos seguidamente los aspectos fundamentales de cada uno de los dos tipos de expresiones verbales que acompañan e integran las diferentes mánticas.

En el primer caso, es decir, para lo que hemos denominado "oración", la protagonista utiliza tres tipos de fórmulas:

- a) Oraciones admitidas oficialmente por la Iglesia, como el Padrenuestro y el Ave María. Se rezan durante el desarrollo de la suerte de las habas aunque esporádicamente (9), orinal y paja de estera (10), proverbios (sólo Ave María) (11) y redoma con agua (12). El Credo se emplea también con las habas (13), naipes (14), granos de cebada (15), huevo en recipiente con agua (16), proverbios (17), redoma con agua (18), y sal en un pozo (19). La Salve se dice en la mántica de la redoma con agua (20), y la Confesión general en la misma suerte. Se incluye en este apartado la obligación de oír una misa, como en la técnica del orinal y paja de estera (21), o varias, en días consecutivos, que con frecuencia son nueve, como en los proverbios (22).
- b) Plegarias de carácter popular, rechazadas generalmente por la jerarquía eclesiástica, como consta con frecuencia en las Calificaciones del propio



Tribunal. Comprende oraciones como la de S. Juan Bautista, utilizada para la adivinación por medio de un huevo fresco depositado en un orinal con agua, que según el Calificador "*algo tiene sospechoso quees saber hazer suertes y oraciones q. sabe que están vedadas*" (23). La oración de S. Pedro forma parte del mismo ritual, aunque su fórmula no se especifica. La oración a las Ánimas del Purgatorio, acompañada de oraciones reconocidas por la Iglesia, como Padrenuestro, Ave María, Credo y rosario, constituye una técnica adivinatoria en sí misma (24), como también lo es la oración de S. Cristóbal (25), aunque no consta la formulación oral en ninguno de los dos casos. La oración de Sta. Marta se utiliza en la suerte de la figura de cera (26), y la plegaria a la Virgen de la Leche forma parte del sistema adivinatorio que hemos denominado oración y círculo (27). Todas estas oraciones se recogen en el epígrafe dedicado al análisis y desarrollo de cada sistema de adivinación.

c) Oraciones no vinculadas a la religión cristiana.

La oficiante otorga el nombre de oración a determinadas palabras que no se dirigen a una figura sagrada, sino a algún elemento de la Naturaleza, concretamente un astro. Es el caso de la oración a una estrella (28), así denominada por la hechicera que tampoco da a conocer su fórmula.

El conjuro propiamente dicho, presenta a su vez tres modelos de fórmulas orales, en lo que se refiere a su contenido formal.

- 1) Invocación dirigida a seres sobrenaturales y elementos u objetos, que desde la perspectiva ideológico-religiosa de la época, aparecen dotados de connotaciones exclusivamente positivas: Dios, uno y trino, la Virgen María, los santos, los elementos empleados en la liturgia de la Iglesia Católica (ara del altar, libro misal, hostia consagrada, la cruz, etc.), o las oraciones oficiales de la misma Iglesia (Padrenuestro, Ave María, Credo, Salve) (29).

- 2) Fórmulas de carácter mixto. La apelación se dirige a los mismos seres que en el caso anterior, pero se acompaña de invocación conjunta a fuerzas infernales, demoníacas, o simplemente malignas cargadas de valoraciones negativas, como Barrabás, los diablos en general, y el diablo Cojuelo en particular, el perro negro (30), la reina Sarayna, Doña María de Padilla, o la reina Napolatina (31). Son escasos, comparados con los del grupo anterior y se presentan muy fragmentados, quizás porque su mismo contenido les confiere un carácter reservado que impide su conocimiento pleno.
  
- 3) Llamamiento realizado en nombre de o dirigido a figuras carentes de cualquier rasgo sobrenatural, e incluso desprovistas de aspectos positivos o negativos, a las que hemos denominado "neutras". Este grupo incluye una sólo fórmula: *"por quien os senbro por quien os rego por quien os ableno por quien os ençero que me digais la berdad desto que os pido"* (32), que aparece en un sólo ocasión.

La consulta de los cuadros correspondientes, revela un claro predominio de la invocación a figuras o personajes sagrados y a elementos litúrgicos y/o sacramentales, sobre otros dotados de caracteres distintos. Pero como señala Cardini, no hay que extrañarse de que nombres, fórmulas y palabras, especialmente los sacados de la liturgia tuviesen un valor mágico, ya que la magia de la palabra, y en particular la del nombre, es cosa notoria (33).

Desconocemos los motivos que a lo largo del tiempo han determinado que la invocación contenida en las fórmulas orales adivinatorias, se dirija sistemáticamente a unos santos en particular, con exclusión de todos los demás. Por ello consideramos conveniente la inclusión de un breve análisis de cada uno de aquellos personajes, que pueda contribuir a esclarecer este punto.

### S. Pedro y S. Pablo

Aparecen unidos siempre en la invocación, lo que resulta comprensible, puesto que la Iglesia Católica celebra su fiesta conjuntamente el 29 de junio, día en que según el martirologio romano, fueron martirizados bajo el reinado de Nerón (34).

La primacia de Pedro como cabeza de la Iglesia fundada por Cristo: *"Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia"* (35), le confiere un rango superior que justificaría la predilección hechiceril por su figura. Pero esa elección puede derivar también de los prodigios que según Santiago de la Vorágine realizó ante Simón Mago, entre los que se cuentan su dominio sobre los demonios y el haber vencido a su rival poniendo de manifiesto su impostura y desenmascarando una a una las diferentes artes mágicas de que se valía (36).

### Santiago Apóstol

Se trata sin duda de Santiago el Mayor, hijo del Zebedeo y hermano de San Juan Evangelista. En la jerarquía hagiográfica antes señalada ocupa, al igual que Pedro y Pablo, un lugar superior al de otros apóstoles, como indica su presencia en la Transfiguración de Cristo (37). La Leyenda Dorada le hace protagonista de un episodio similar al de San Pedro y Simón Mago, relacionándolo con el mago Hermógenes. Santiago le vence por medio de una técnica que bien puede calificarse de mágica, al liberar de la inmovilidad provocada por Hermógenes a su antiguo discípulo Fileto, enviándole su propio pañuelo, con el encargo de que teniendo la prenda en sus manos recitara la siguiente oración: *"El Señor levanta a los que están en el suelo y devuelve el movimiento a los miembros paralizados"*. Todo ello parece suficiente motivo para explicar las invocaciones que se le dirigen en los conjuros (38), sin olvidar el carácter de Patrón de España atribuido al Apóstol Santiago.

### El Seráfico San Francisco

Como es sabido, Francisco de Asís fue el fundador de la Orden Mendicante medieval de los Franciscanos, dedicada a la atención de pobres y enfermos. Se le suele dar el calificativo de Seráfico, estableciendo la relación entre el Santo y los Serafines, uno de los órdenes angélicos, que según de la Vorágine quiere decir ardiente *"porque se carazterizan por el ardor con que aman a Dios, y porque encienden en nosotros el amor que a Dios profesan"* (39).

No aparece aquí el dominio sobre magos o demonios que hemos visto en los anteriores. El único episodio de carácter mágico que relata la Leyenda hace referencia a la entrega que hizo el Santo a uno de sus religiosos atormentado por las tentaciones, de un trozo de pergamino donde había escrito unas alabanzas al Creador, con el fin de que llevándolo siempre consigo se viera libre de ellas, como en efecto ocurrió (40). El empleo de este tipo de talismanes era frecuente ya en los siglos medievales vinculados a la sacralidad de la palabra escrita o pronunciada, como las "cartas de Santa Agata", especie de "escapulario" que se llevaba encima dentro de un estuche-amuleto y que protegía del fuego; o la "oración de San Cipriano" que igualmente había que llevar encima y que era remedio eficaz contra los hechizos (41). En la Inglaterra del siglo XVII, el mismo duque de Monmouth, hijo natural de Carlos II (1649-85) (42), llevaba hechizos manuscritos y conjuraciones durante su aspiración al trono, aunque afectaba no tomarlas en serio (43). Y en el ámbito del Tribunal toledano, su uso era muy frecuente en esa época.

### Señor San Juan

El ritual invoca al "señor san Juan", pero no especifica a cual de los Santos Juanes se refiere.

San Juan Evangelista, según Vorágine, disfrutó de varios privilegios, entre los que sobresalen el de "haber conocido confidencialmente algunas cosas arcanas y profundas, como la divinidad de Jesucristo y lo relativo al fin del mundo" y "el de haber sido escogido para que se hiciera cargo de la Madre del Señor". Fue también entre los apóstoles "el predilecto del Señor y el que recibió de Él mayores pruebas de confianza y amistad" (44). Ello, unido a lo que en el contexto religioso medieval se consideraba un privilegio, la virginidad (45), parece determinar el lugar destacado que ocupa entre la serie de figuras sagradas invocadas en los conjuros.

A su vez el Bautista aparece rodeado de circunstancias extraordinarias, como el haber sido concebido a pesar de la ancianidad de su padre Zacarías y la esterilidad de su madre Isabel; la visita que recibió de la Virgen María estando aún en el seno materno; el don de profecía que le fue concedido antes de su nacimiento, y el haber tenido el privilegio de bautizar a Cristo personalmente (46).

### Santa Elena

Santiago de la Vorágine, recoge diferentes versiones acerca del origen social de la Santa, que oscilan entre status tan dispares como moza de cuadra en un establo, según narración atribuida a San Ambrosio, y reina, como afirma el conjuro. Según esta versión que el domínico autor de la obra relaciona con una crónica "suficientemente seria", Elena habría sido hija de Clohel, rey de los Británicos. Cuando el Emperador Constantino estuvo en Gran Bretaña, sigue diciendo la Leyenda, se casó con ella y a la muerte de Clohel la corona del país pasó a Elena, que era hija única del monarca fallecido, esto explicaría la expresión "hija de rey y reina". Por deseo de su hijo llamado Constantino como su padre, Elena viajó a Jerusalén ("*el mar cruzastes*") con objeto de conseguir encontrar la cruz donde Cristo había sido ajusticiado y su empresa se vió coronada por el éxito más absoluto, ya que no sólo halló la preciada cruz, sino también los cuatro clavos usados en la crucifixión de Cristo (que se citan en el conjuro), uno de los cuales arrojó al mar Adriático para

sosegar sus aguas, porque hasta entonces había sido muy peligroso para la seguridad de los navegantes (47). Por cierto, que la fórmula insinúa que santa Elena utilizó la suerte de las habas para encontrar todas aquellas reliquias. El conjuro parece interpolar otra narración procedente de la misma Leyenda, cuando cita el encuentro entre santa Elena y las Vírgenes, lo que parece relacionado con la historia de santa Ursula y las Once Mil Vírgenes, que la acompañaron y recibieron con ella el martirio en la ciudad de Colonia (48).

No hemos podido localizar la menor referencia a la Virgen de la Verdad que cita la fórmula, por lo que nos inclinamos a suponer que se trata de una figura retórica cuya finalidad sería la de reforzar el efecto adivinator de las habas.

### San Ciprián o Cipriano

Su trayectoria biográfica lo convierte en uno de los arquetipos del "santo ex-mago", tema muy vinculado al del santo vencedor del mago, o "mago blanco" (49). Según la Leyenda Dorada, Cipriano practicaba la brujería desde su infancia, y a los siete años de edad sus padres lo consagraron al diablo. A partir de entonces, se dedicó a la magia *"en cuyo oficio era tan hábil que daba la impresión de que transformaba a las mujeres en jumentos y de que hacía otras muchas cosas extraordinarias"* (50). Con este carácter aparece en una de las fórmulas orales utilizada en la suerte del rosario, en la que se invoca al *"Sr S<sup>t</sup> Zebrian que echa suertes en la mar"* (51). Una larga tradición le atribuyó durante mucho tiempo la autoría de ciertos libros de magia, además de haber inspirado al Calderón de *"El mágico prodigioso"* y hasta la leyenda del doctor Fausto (52). Redimido más tarde por el amor de santa Justina, llegó a ser obispo de Antioquía y a sufrir el martirio juntamente con aquélla (53).

### San Julián

Son varios los santos que llevan este nombre. El primero sería Simón el Leproso, curado por Jesús cuando aquel le invitó a comer en su casa. El segundo, natural de Auvernia, fue autor de muchos milagros y murió martirizado en tiempo del cónsul Cristino. El tercero, hermano de san Julio, fue también gran taumaturgo, y todavía hay un cuarto S. Julián que por error mató a sus padres y, después de largos años de penitencia, conoció por un misterioso emisario divino que su pecado había sido perdonado (54). No es posible conocer a cual de los cuatro santos se dirige el conjuro, pero cabe preguntarse si no se tratará de la interpolación de otro Julián, en este caso Juliano el apóstata, cuya biografía desarrolla Vorágine al lado de los anteriores, aunque haciendo constar la malignidad de su persona. A éste, que había sido monje en su juventud, se le atribuía gran afición a la magia, y un trato continuo con los demonios, disponiendo a su antojo de ayudas diabólicas para realizar las artes mágicas (55). Presenta por consiguiente, ciertas analogías con la figura de san Cipriano, pero sin la conversión final.

### San Andrés

Hermano de Simón Pedro, es elegido directamente por Cristo como uno de sus discípulos (56). Entre los legendarios prodigios que se le atribuían destaca su dominio sobre los demonios, como quedó patente en la ciudad de Nicea, donde siete demonios apostados a la vera de un camino mataban a las personas que pasaban por allí. Llamados por el apóstol, acudieron ante él en forma de perros, desapareciendo en el momento en que el santo les ordenó que marcharan muy lejos. Murió martirizado, sufriendo el suplicio de la cruz (57)

### Santos Cosme y Damián

Fueron hermanos y se dedicaron al arte de la medicina, adquiriendo tal competencia en el ejercicio de su profesión, que lograban curar cualquier tipo de dolencias, no sólo en las personas, sino también de los animales. Padecieron el martirio en tiempos del emperador Diocleciano (58).

### Santa Marta

Aparece esta figura no sólo en los conjuros adivinatorios, sino también en la oración que lleva su nombre, utilizada en diferentes hechizos.

A su condición de hospedera de Cristo, une Marta la hazaña de haber dado muerte a un terrible dragón que habitaba en un bosque situado en las proximidades del río Ródano, entre Arlés y Aviñón. Utilizando como armas la cruz y el agua bendita, consiguió amansar a la fiera, sacarla de la espesura y llevarla a un lugar despejado donde los hombres de la comarca le dieron muerte. Aquel lugar pasó a llamarse Tarascón, en recuerdo de la fiera, y precisamente allí decidió la Santa dedicarse a la oración y al ayuno hasta el final de sus días (59). Resulta interesante la comparación entre la oración de santa Marta y la historia que relata Santiago de la Vorágine, a la que aquélla sigue casi literalmente, lo que parece indicar que con relativa frecuencia la Leyenda Aurea pudo haber sido la fuente de inspiración, de un considerable número de oraciones y conjuros

Consideradas las circunstancias personales, reales o legendarias de los diferentes santos cuyos nombres forman parte de las fórmulas orales adivinatorias, se puede concluir que su inclusión en las mismas se debería a algunas de las siguientes razones, a veces yuxtapuestas en el mismo personaje:



- 1) Personalidad relevante en la historia de la Iglesia: san Pedro
- 2) Protagonista activo de grandes prodigios, entre los que destacaría su victoria sobre los demonios: san Andrés.
- 3) Vinculación personal a la magia y relación anterior con el demonio: san Ciprián.
- 4) Cualquiera de las anteriores y/o simple figura retórica que facilita la rima, y, por lo tanto, la memorización de la fórmula: *"por San Pº y por san Pablo y el apostol santiago y el glorioso san andres que me digas en esto lo ques"* (60).

El uso de plegarias, fórmulas litúrgicas, nombres de Dios, de la Virgen, de los ángeles y de los santos, era frecuente ya en la magia medieval, así como el empleo de agua bendita, crisma, hostias consagradas, reliquias, etc. con idéntica finalidad mágica (61). Tales elementos seguían vigentes en la hechicería castellana del siglo XVII y eran utilizados con profusión, tanto de manera directa o material, como indirectamente bajo la forma de invocación en oraciones y conjuros.

En los cuadros que siguen, agrupamos todos aquellos que teniendo carácter religioso, no corresponden a nombres de figuras sagradas, bajo el apartado de "elementos litúrgicos y sacramentales", a los que la hechicera invoca con la intención de reforzar el efecto adivinatorio de la técnica. La mayoría de ellos aparecen vinculados al sacrificio eucarístico: el ara, como altar donde éste se desarrolla, la propia misa que se dice sobre él, la hostia consagrada, las palabras de la consagración eucarística, los libros misales, el sacerdote revestido de los ornamentos litúrgicos dispuesto para celebrar la misa, (62) o el cáliz previamente consagrado (63). En ocasiones, la protagonista emplea fórmulas completas de la administración de un sacramento (Bautismo), como puede ocurrir en la suerte de las habas (64). A veces se recurre al Evangelio como paradigma de veracidad, con el que la materia

adivinatoria se identifica, en cuanto que su respuesta será igualmente auténtica: "*hijitas mías, deçid la uerdad pues la decis mayor q. el ebangelio*" (65), suele ser una fórmula frecuente en la misma suerte. Otras expresiones verbales aluden a determinados instrumentos de la Pasión de Cristo, como la cruz, clavos y corona de espinas (66); citan figuras de la tradición mosaica, como los hijos de Israel (67), o las hijas de Sión (68); derivadas de una concepción precientífica del mundo, como los siete cielos (69), o hacen referencia a valores procedentes de la tradición judeo-cristiana, como la virginidad (70); en cuanto a las tres casas de Roma citadas en algunas fórmulas, parecen indicar las principales basílicas romanas (71). En determinados rituales la oficiante y/o el cliente, recitan oraciones consagradas por la Iglesia, como Padrenuestro, ave maría, Credo, etc (72), o rechazadas por ella, como la oración de san Juan Bautista o la de la Virgen de la Leche, como hemos visto anteriormente. En ocasiones el conjuro intenta presionar a la materia adivinatoria en nombre de elementos de la naturaleza, como el mar, la tierra, el rocío o las estrellas del cielo (73), que agrupamos en el cuadro correspondiente bajo el epígrafe de "elementos naturales". En general, las fórmulas los ordenan siguiendo un esquema de contraposición o de complementariedad que confieren al mismo tiempo una cierta musicalidad a la fórmula verbal:

cielo/tierra

cielo/suelo

mar/arenas

cielo/estrellas

aunque no falta la alusión a algún elemento aislado, como el "*Norte que a los marineros guía*" (74).

Otro tipo de invocaciones se dirigen a figuras de carácter demoníaco-infernal, y a personajes a los que una larga tradición atribuía connotaciones expresamente malignas. La hechicera podía llamar a los demonios en general, o a alguno en

particular, como Barrabás mayor (75), o el "*diablo cojuelo*" (76), nombrándolos directamente, o bien de forma tácita bajo cualquiera de los aspectos físicos que se suponía que el demonio podía adoptar, como el perro negro que ladre, el gallo que cante, o el hombre que a la puerta llame (77). Menos frecuente es el conjuro en nombre de personajes como la reina Sarayna, la reina Palatina o Napolatina, o doña María de Padilla (78). Desconocemos la identidad de las dos primeras; en cuanto a doña María de Padilla, amante, como es sabido del rey de Castilla Pedro I el Cruel (79) ya tenía en su tiempo reputación de hechicera, quizás por haber conseguido apartar al rey de su legítima esposa.

La inclusión en el conjuro de dioses procedentes de la mitología clásica, como Apolo al que se llega a otorgar categoría de santo, es excepcional. Aparece una sólo vez y su singularidad provoca la repulsa de los Calificadores del Santo Oficio que consideran que "*se usa de nombres no conocidos como apolo y s' apolo*" (80).

Las fórmulas verbales, tanto oraciones como conjuros, emplean con relativa frecuencia elementos que por carecer de rasgos definitorios, hemos calificado de "neutros". Pueden corresponder a determinadas acciones teñidas de cotidianidad, como "*Pan y vino cenasteis*", que se cita en la oración de santa Elena (81), o la expresión "*por quien os senbro por quien os rego por quien os ableno por quien os ençero*", que se encuentra una vez en la suerte de las habas (82). Asimismo, pueden adoptar la forma de un ruego: "*esto q. te pido me otorgues*" (83), o de un mandato: "*anda hijo de cabo a cabo de rabo a rabo...*" como ocurre en la suerte del rosario (84).

Abundan en la estructura de las fórmulas orales los elementos analógico-comparativos resultantes del establecimiento de un paralelismo entre dos términos:

1 El deseo formulado por la hechicera que oficia la suerte adivinatoria.

2 Una verdad considerada irrefutable por la opinión general de la época.

De la combinación de ambos factores resultan expresiones que responden a este tipo: *"fulano yo te llamo la vida te apresto los pasos te alargo que vengas por mi amor gimiendo y llorando como la birgen lloro a el pie de la cruz"* (suerte de los palmos en el brazo) (85)

Son usuales también, fórmulas que enuncian un esquema binario que juega únicamente con dos variables: *"si fulano quiere a fulana en el agua se an de mostrar y sino en la orilla de la agua se an de quedar"* (suerte de los granos de cebada en escudilla con agua) (86)

Por último, hay que destacar la escasa presencia de elementos que por formularse totalmente en latín, hemos denominado "cultos". No aparecen más que en una ocasión en la que se utiliza la geomancia como técnica, y en este caso, el oficiante es varón y no mujer (87).

Cuadro número 25

## FÓRMULA ORAL (HABAS).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos demoníacos
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	S. Pedro. S. Pablo. Apóstol Santiago. Seráfico S. Francisco. Virgen de la verdad.	Ara. Hostia consagrada. Libro misal. Clérigo revestido en el altar.	Rocío del cielo. Cielo/tierra.	
Hech. 2 Leg. 82.26. XIII	Apóstoles S. Pedro S. Pablo Apóstol Santiago S. Cebrián.	Evangelio.	Rocío del cielo. Tierra. Muertas/vivas.	
Hech. 3 Leg. 83.11. XVII	Stma. Trinidad. Padre, Hijo y Espíritu Sto.	Credos (3).		
Hech. 4 Leg. 84.7 XXIII	Apóstoles. Stma. Trinidad. Espíritu Sto.	Evangelio.	Tierra. Rocío del cielo.	Barrabás mayor

## FÓRMULA ORAL (HABAS)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos demoníacos
Hech. 5 Leg. 84.8. XLV	S. Pedro. S. Pablo. Apóstol Santiago. Todos los Stos. y Stas. Consistorio de la Stma. Trinidad.	Ara. Misas de Navidad (3). 3 libros misales Palabras. consagración. Casas de Roma (3). Hijas de Sión.	Mar/arenas. Cielo/estrellas. Rocío del cielo. Tierra.	
Hech. 6 Leg. 97.3. LV	Jesús y María.			
Hech. 7 Leg. 91.10. XLVII	S. Pedro. S. Pablo. Apóstol Santiago. Todos los Stos. y Stas. Consistorio de la Stma. Trinidad.	Ara . Misas de Navidad (3). 3 libros misales Palabras. Consagración. Casas de Roma (3). Hijas de Sión.	Mar/arenas. Cielo/estrellas. Rocío del cielo. Tierra.	

## FÓRMULA ORAL (HABAS).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos demoníacos
Hech. 8 Leg. 86.6. L	Dios Padre. Dios Hijo. Dios Espíritu Santo.			Diablos. Diablo Cojuelo Perro negro que ladre. Gallo que cante.
Hech. 9 Leg. 93.13. LVII	Dios Padre. Hijo y Espíritu Sto. S. Pedro. S. Juan.			Gallo que cante. Perro que ladre. Hombre que llame.
Hech. 10 Leg. 93.15. LXII	Dios Padre. Hijo y Espíritu Sto. S. Pedro. S. Pablo. Ap. Santiago. Seráfico S. Francisco. Virgen de la Verdad. Stma. Trinidad.	Bautismo. Ara. Hostia consag. Clérigo revestido en el altar Libro misal. 3 misas de Navidad. Sta. Casa de Roma. Hijos de Israel. 7 cielos y su virtud.	Cielo/suelo. Cielo/tierra. Rocío del cielo. Mar/arenas. Estrellas.	

## FÓRMULA ORAL (HABAS)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 11 Leg. 92.4. XXXVII	Dios Padre. Hijo y Espíritu Sto.			Con 2 te miro, con 3 te ato, que vengas amoroso y manso.
Hech. 12 Leg. 93.15. LXII II		Padrenuestro. Ave María.		
Hech. 13 Leg. 93.16. LXVII	Dios Padre. Sta. María su Madre. Todos los Stos. del cielo.			
Hech. 14 Leg. 96.9 LXVIII	S. Pedro. S. Pablo. Ap. Santiago. S. Cebrián.	Misa que se dice en el altar.		Si buenas echo las suertes, buenas me salgan éstas.
Hech. 15 Leg. 87.4. LXX				"Por quien os senbro por quien os rego por quien os ablento por quien os ençero...".



## FÓRMULA ORAL (HABAS)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 16 Leg. 87.6. LXXI		Libros misales.	Tierra.	
Hech. 17 Leg. 92.15. LXXV	Dios Padre. Dios Hijo. Dios Espíritu Sto.			
Hech. 18 Leg. 92.18. LXXVI IV	Sta. Elena. Vírgenes. Stma. Trinidad.	Cruz, clavos y corona de Cristo.	Mar.	Pan y vino. Suerte de las habas.

Cuadro número 26

## FÓRMULA ORAL (NAIPES)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	Adán y Eva.	Clérigo que la misa celebra.	Norte que a los marineros guía.	
Hech. 2 Leg. 85.1. XXV	Padre, Hijo y Espíritu Sto.			
Hech. 3 Leg. 87.13. XXVIII	S. Cebrián. Sta. Marta. Los Stos. del Coro.	Credo.		Marta, Marta, esto q. te pido me otorgues.
Hech. 4 Leg. 84.8. XLV	S. Pedro y S. Pablo. Ap. Santiago Todos los Stos. y Stas. Consistorio de la Stma. Trinidad.	Ara / 3 misas Navidad. 3 libros misales. 3 casas de Roma . Palabras consagración. Hijas Sión.	Mar/arenas. Cielo/estrellas.	Naipes os conjuro.
Hech. 5 Leg. 91.10. XLVII	S. Pedro y S. Pablo. Ap. Santiago. Todos los Stos. y Stas. Consistorio de la Stma. Trinidad.	Ara / 3 misas Navidad. 3 libros misales. 3 casas de Roma. Palabras consagración. Hijas de Sión.	Mar/arenas. Cielo/estrellas.	Naipes os conjuro.

FÓRMULA ORAL (NAIPES)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 6 Leg. 97.2. LIV	Stma. Trinidad.	Misa. Hostia. Cáliz. Ara.		Naipes no os conjuro como naipes, sino como tal. Sotas y caballos reyes y sotas me declareis la verdad.
Hech. 7 Leg. 97.4. LVI	Adán y Eva. Poder que Dios tiene en el mundo. Nombre del Padre y del Hijo y de la Stma. Trinidad.	Misa que el clérigo celebra.		
Hech. 8 Leg. 87.17. LXXXIII	Nombre del Padre , del Hijo y del Espíritu Sto. y de la Stma. Trinidad.			

Cuadro nº 27

## FÓRMULA ORAL (ROSARIO)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 90.12. LXXII	S. Pedro y S. Pablo Ángeles del Coro. S. Cebrián.		Que me niegue la mentira y me digas la verdad.
Hech. 2 Leg. 94.12. LXXXV	S. Pedro y S. Pablo S. Cebrián. S. Julián. Ap. Santiago. S. Millán. S. Polo.	Cáliz consagrado. Con el que dice la misa. Ara consagrada. Hostia consagrada.	"Anda hijo de cabo a cabo de rabo a rabo, sino párate como plomo aplomado". "Hijo mío, hermano mío díme la verdad".

Cuadro nº 28

FÓRMULA ORAL (FIGURA DE CERA)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y pararrelianos.	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 90.9. LXXIII		Oración (no especificada). Oración de Sta. Marta.		

Cuadro nº 29

FÓRMULA ORAL (ORACIÓN Y CÍRCULO)

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 92.7. XXXVIII I		Oración a la Virgen de la Leche.		
Hech. 2 Leg. 92.7. XXXVIII III		Oración a la Virgen de la Leche.		

Cuadro nº 30

## FÓRMULA ORAL (ORINAL Y PAJA DE ESTERA).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos humanos
Hech. 1 Leg. 92.18. LXXVI I	S. Ciprián o Cebrián. Virginidad del santo. Virginidad de la Virgen Stma.	Cruz, clavos y corona de Cristo. 1 Padrenuestro 1 Ave María. 1 misa a S. Cebrián.	Suertes echastes en la mar.	Virginidad de una doncella.
Hech. 2 Leg. 92.18. LXXVI VIII	S. Ciprián. Virginidad del santo.	Cruz, clavos y corona de Cristo. 1 Padrenuestro 1 Ave María. 1 misa a S. Cebrián.	Suertes echastes en la mar.	Virginidad de una doncella.

Cuadro nº 31

## FÓRMULA ORAL (GRANOS DE CEBADA).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos binarios	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 88.2. XXX II	Dios. Stma. Trinidad.		"Si fulano quiere a fulana en el agua se an de mostrar y sino en la orilla del agua se an de quedar".	
Hech. 2 Leg. 87.13. XXVIII I		3 Credos.		"Marta, marta, esto q. te pido me otorgues".



Cuadro nº 32

FÓRMULA ORAL (HUEVO EN RECIPIENTE CON AGUA).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 82.3. IX I		Oración de S. Juan o de S. Pedro.		
Hech. 2 Leg. 87.4. LXX		3 Cremos. Oración de S. Juan.		

Cuadro nº 33

## FÓRMULA ORAL (PROVERBIOS).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos demoníacos
Hech. 1 Leg. 83.10. XVI VII				3 diablos.
Hech. 2 Leg. 84.7. XXIII			"Ago mal ayre, ago mal viento ..." Escuchar llamar a una puerta. Decir no.	
Hech. 3 Leg. 94.12. LXXXV		Oración de S. Juan Bautista. 5 avemarías. 1 Credo. 9 misas.		
Hech. 4 Leg. 84.8. XLV		Oración de S. Juan Bautista. 33 Credos. 33 Avemarías. 33 Padre- nuestros.		

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos demoníacos
Hech. 5 Leg. 92.18. LXXVI IV		Oración de la Virgen María. 1 Avemaría. 1 Padrenuestro 1 Credo. 1 Salve.		
Hech. 6 Leg. 84.1. V		Oración de S. Antonio.		
Hech. 7 Leg. 84.1. V		Oración de S. Cristóbal.		
Hech. 8 Leg. 87.13 XXVIII				Lucifer.

Cuadro nº 34

FÓRMULA ORAL (PIEDRA ALUMBRE Y BRASERO ENCENDIDO).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos demoníacos
Hech. 1 Leg. 87.13. XXVIII I			"Piedra lumbre yo tte quemo con la lumbre".	

Cuadro nº 35

FÓRMULA ORAL (PIE EN CALDERO CON AGUA).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos demoníacos
Hech. 1 Leg. 83.10. XVI I		Oración de S. Pedro.		
Hech. 2 Leg. 83.10. XVI IV		Oración de S. Pedro.		

Cuadro nº 36

## FÓRMULA ORAL (PALMOS EN EL BRAZO).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos analógicos	Elementos binarios
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII			"Yo te llamo que vengas como..."	
Hech. 2 Leg. 93.15. LXII			"Yo te llamo la vida te apresto..."	
Hech. 3 Leg. 92.18. LXXVI I	S. Pedro y S. Pablo. Ap. Santiago.		"La vida te acorto los pasos te alargo..."	"Si Fulano me quiere bien entre la suerte..."
Hech. 4 Leg. 92.18. LXXVI IV	S. Pedro y S. Pablo. Ap. Santiago.			"Si Fulano me quiere bien entre la suerte..."

Cuadro nº 37

FÓRMULA ORAL (PALMOS EN EL SUELO).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos binarios	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 87.4. LXX			"Si Fulano ha de venir en paz subete eçima de la uña y sino..."	

Cuadro nº 38

## FÓRMULA ORAL. CONJURO A UNA ESTRELLA.

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos humanos
Hech. 1 Leg. 85.3. XXVII	Dios Padre Sta. María su Madre.		"Estrella la más alta y bella".	
Hech. 2 Leg. 93.15. LXII		Ángel nobel. Ángel quatro.	"Estrella la más clara y la más bella...".	Corazón de fulano. Le ligo, etc.



Cuadro nº 39

## FÓRMULA ORAL. (CHAPÍN Y TIJERAS).

Hechicera	Figuras religiosas	Figuras mitológicas	Elementos litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos binarios
Hech. 1 Leg. 92.7. XXXVIII II	Sta. Trinidad S. Apolo. Ángeles del Coro.	Apolo.	Santa Cruz.	Que me digas la verdad.	Si fulano... te vuelvas a la mano derecha y si no...
Hech. 2 Leg. 95.12 LXXVIII	Dios.		Cruz del cielo y de la tierra etc.	Chapín, chapín, conjurote... que me digas lo que sientes.	Si ha de perder vuélvete al lado izq. y si ha de ganar vuélvete para el derecho.

Cuadro nº 40

## FÓRMULA ORAL. (ORACIÓN DE SAN JUAN Y CADENAS).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos		
Hech. 1 Leg. 92.18. LXXVI IV	S. Juan (Evangel.) Jesucristo. Virgen María.	Cruz. Huerto (de los Olivos). Ave María.		

Cuadro nº 41

FÓRMULA ORAL. (ORACIÓN A LAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos neutros	Elementos imperativos
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	Ánimas del Purgatorio.	Padrenuestros. Avenmarías. Credos.	Que os levanteis, os ajunteis y el corazón de fulano apreteis.	Que no le dejes sosegar hasta...
Hech. 2 Leg. 93.15. LXII	Ánimas del Purgatorio.	Padrenuestros. Avenmarías. Credos.	Que os levanteis, os ajunteis y el corazón de fulano apreteis.	Que no le dejes sosegar hasta...

Cuadro nº 42

FÓRMULA ORAL. (SAL EN LA LUMBRE).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y pararrelianos	Elementos demoníacos	Elementos Fantásticos
Hech. 1 Leg. 85.3. XXVIII			Demonios	
Hech. 2 Leg. 92.7. XXXVIII	Dios Padre. Dios Hijo. Dios Espíritu Sto. S. Pedro. S. Pablo. Ap. Santiago.			Reina Sarayna Reina Napolatina. Dña. María de Padilla.

Cuadro nº 43

FÓRMULA ORAL (SAL EN UN POZO).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos binarios
Hech. 1 Leg. 86.9 LIII		Padrenuestros o Cremos (dudoso).		

Cuadro nº 44

FÓRMULA ORAL (CLAVOS).

Hechicera	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos naturales	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 92.7. XXXVIII	Dios Padre. Dios Hijo. Dios Espíritu Sto.			

Cuadro nº 45

FÓRMULA ORAL (GEOMANCIA).

Hechicero	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos cultos	Elementos neutros
Hech. 1 Leg. 94.10. XLII			"Ecce enim veritaten dilexisti yncerta et occulta sapientietud manifestasti mi chi".	

Cuadro nº 46

## FÓRMULA ORAL (CEDAZO Y TIJERAS).

Hechicera	Figuras religiosas				
Hech. 1 Leg. 83.13. XVIII	S. Pedro y S. Pablo.				
Hech. 2 Leg. 92.12. XXXVI	S. Pedro y S. Pablo. Apóstol Santiago.				
Hech. 3 Leg. 92.12. XXXVI V	S. Pedro y S. Pablo. Apóstol Santiago. Glorioso S. Andrés.				
Hech. 4 Leg. 92.12. XXXVI VII	S. Pedro y S. Pablo. Apóstol Santiago. Stma. Trinidad.				
Hech. 5 Leg. 92.12. XXXVI XIV	En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y de la Stma. Trinidad. S. Pedro y S. Pablo.				
Hech. 6 Leg. 92.12. XXXVI XVI	S. Andrés.				
Hech. 7 Leg. 97.2. LIV	S. Cosme y S. Damián.				
Hech. 8 Leg. 92.18. LXXVI III	S. Pedro y S. Pablo. Apóstol Santiago.				



Cuadro nº 47

## FÓRMULA ORAL (REDOMA CON AGUA).

Hechicero	Figuras religiosas	Elementos sacramentales, litúrgicos y parareligiosos	Elementos humanos	Elementos cultos	Elementos demoníacos
Hech. 1 Leg. 84.4. XX.	Dios. Madre de Dios. Apóstoles. Santos del Cielo.	Confesión General. Padrenuestro. Ave María. Credo. Salve.	Virginidad (muchachos)	"Per deum vibum per Deum santhum et per mater Dei todopoderosso"	Cebrian. Julián.
Hech. 2 Leg. 94.10. XLII	Dios. Madre de Dios. Apóstoles. Santos del Cielo.	Confesión General. Padrenuestro. Ave María. Credo. Salve.	Virginidad (muchachos).	"Per deum vibum per Deum santhum et per mater Dei todopoderosso"	Cebrian. Julián.

## NOTAS

- 1) Cardini, Franco. 1982. P. 268
- 2) AHN. Inq. Toledo 82.26 XIII
- 3) Pinies, Jean-Pierre. 1983. P. 105-106
- 4) Marret, R.R. 1914, cit. por Lowie, Robert H. 1976. P. 139
- 5) Sto. Tomás de Aquino. Suma teológica II.II. q. 90 a, 2, ed. y trad. it. a.c. de los PP. dominic. Florencia 1967, XVIII, P. 258-261 cit. por Cardini, Franco 1982. P. 181.
- 6) Cohn, Norman. 1980. PP. 214 y ss.
- 7) Thomas, Kheith. 1971. P. 181-182
- 8) Pinies, Jean-Pierre. 1983. P. 105-106
- 9) AHN. Inq. Toledo 93-15. LXII II
- 10) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI VIII
- 11) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 12) AHN. Inq. Toledo 94.10. XLII
- 13) AHN. Inq. Toledo 83.11. XVII
- 14) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 15) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 16) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 17) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 18) AHN. Inq. Toledo 84.4. XX
- 19) AHN. Inq. Toledo 86.9. LIII
- 20) AHN. Inq. Toledo 94.10. LXII
- 21) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI I
- 22) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 23) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 24) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 25) AHN. Inq. Toledo 95.12. LXXVIII
- 26) AHN. Inq. Toledo 90.9. LXXII
- 27) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII I

- 28) AHN. Inq. Toledo 90.12. LXXII II
- 29) AHN. Inq. Toledo 84.8. XLV
- 30) AHN. Inq. Toledo 86.6 L
- 31) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII
- 32) AHN. Inq. Toledo 87.4. LXX
- 33) Cardini, Franco. 1982. P. 114
- 34) Martirologio romano. Madrid 1791. P. 168
- 35) Nácar, E. Colunga, A. Sagrada Biblia. 1965. P. 1001
- 36) Vorágine, Santiago de la. 1987. T. I. PP. 346-357
- 37) Nácar, E. Colunga, A. Sagrada Biblia 1965. P. 1033
- 38) Vorágine, Santiago de la 1987. T.I. P. 397-98
- 39) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 338
- 40) Vorágine, Santiago de la. 1987. T. II. P. 649
- 41) Cardini, Franco, 1982. P. 113-114
- 42) Espasa Calpe. Diccionario enciclopédico abreviado. T.V. P. 970.
- 43) Thomas, Kheith. 1971. P. 232-33
- 44) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 65
- 45) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 65
- 46) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 337
- 47) Vorágine, Santiago de la. 1987. T. I. P. 288-293
- 48) Vorágine, Santiago de la. 1987. T. II. P. 677-681
- 49) Cardini, Franco. 1982. P. 174
- 50) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.II. P. 611
- 51) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 52) Cardini, Franco. 1982. P. 174
- 53) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.II. P. 614-615
- 54) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 141-144
- 55) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 144-146
- 56) Nácar, Colunga. 1965 P. 1024
- 57) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 29-36

- 58) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.II. P. 615-617
- 59) Vorágine, Santiago de la. 1987. T.I. P. 419-420
- 60) AHN. Inq. Toledo 92.12. XXXVI V
- 61) Cardini, Franco. 1982 P. 269
- 62) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 63) AHN. Inq. Toledo 94.12. LXXXV
- 64) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 65) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 66) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI IV
- 67) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 68) AHN. Inq. Toledo 84.8 XLV
- 69) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 70) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXXVI I
- 71) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 72) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 73) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 74) AHN. Inq. Toledo 83.13. XVIII
- 75) AHN. Inq. Toledo 84.7. XXIII
- 76) AHN. Inq. Toledo 86.6. L
- 77) AHN. Inq. Toledo 93.13. LVII
- 78) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII
- 79) Suárez, Luis. 1969. T. III. P. 149
- 80) AHN. Inq. Toledo 92.7. XXXVIII II
- 81) AHN. Inq. Toledo 92.18. LXVI IV
- 82) AHN. Inq. Toledo 96.9. LXVIII
- 83) AHN. Inq. Toledo 87.13. XXVIII
- 84) AHN. Inq. Toledo 90.12. LXXII
- 85) AHN. Inq. Toledo 93.15. LXII
- 86) AHN. Inq. Toledo 88.2. XXX II
- 87) AHN. Inq. Toledo 94.10. XLII

### 5.3. Grado de fiabilidad de cada sistema.

Las carencias informativas inherentes a las propias fuentes documentales, constituyen un grave obstáculo para el establecimiento de una relación sistemático-categorica entre las diferentes técnicas adivinatorias, basada en el grado de fiabilidad que asignan a cada una los protagonistas. Hemos realizado, por tanto, una clasificación preferencial aproximada, teniendo en cuenta un doble criterio:

- a) Afirmación expresa de su efectividad, por parte del oficiante.
- b) Número de veces que se utiliza cada técnica.

Es evidente que la elección de una mántica determinada y su valoración positiva por aquellos que han de utilizarla, implica una aproximación a las preferencias de los protagonistas mayor que la variable numérica, en la que pueden intervenir otros factores, al margen de la confianza del hechicero en el sistema que emplea, como la facilidad para adquirir los materiales, sencillez del ritual, etc. No obstante, creemos que se trata de un factor indicativo de primer orden.

De las 39 variables que hemos analizado, es sin duda la suerte de las habas la que parece gozar de mayor predilección entre las hechiceras, y buena prueba de ello es su alto índice de utilización, muy superior al de cualquier otra técnica, adivinatoria. Las propias oficiantes le otorgan su confianza, considerándola como el método más eficaz para todo lo que se quería saber, como expresamente se recoge en la fórmula oral: *"hijitas mias deçid la uerdad pues las decis mayor q. el abangelio"* (1). Con relativa frecuencia se hace constar el éxito obtenido por la aplicación de esta técnica, como ocurre en los siguientes casos:

- Ana de la Cruz, en Toledo (1637) le dijo a Dña. Luisa de Miranda, después de echar las habas, que le habían de traer un poco de plata, y ese mismo día le trajeron un jarro y salvilla, todo de plata (2).

- María Castellano echó las habas en Toledo (1631) para saber si vendría el amigo de Inés del Pozo, y cuando al juntarse el haba con el yeso vino al punto el hombre que esperaban, la hechicera reconoció que aquellas cosas se hacían por virtud del demonio, aunque ella no tenía pacto con él (3).
- Inés del Pozo afirmaba que por ese camino, es decir, echando las habas, se sabía lo que se deseaba (4).
- María de San Francisco, que vivía en Madrid en 1622, hizo la misma suerte para saber de un capitán amigo de la mujer de Joan de Vergara, y salió que al capitán le había de suceder un gran trabajo y, en efecto, resultó herido en una refriega que había tenido con unos enemigos (5).

La suerte de los naipes disfruta de un prestigio similar, como se deduce del lugar que ocupa en la clasificación, inmediatamente después de la suerte de las habas, en cuanto a preferencia de empleo. También en este caso se reconoce de manera manifiesta la eficacia de su uso:

En Madrid, en 1648, Dña María de Acevedo riño en una ocasión con uno de sus amantes y deseando que volviese a su casa el enojado, echó las cartas "*y en viendo la suerte q. ella buscaba dijo ya viene, y de alli a poco entró muy apaciguado y hizo las amistades con ella*". Esto mismo había ocurrido muchas veces "*y decia por ellas cuando estaba su correspondiente en palacio y cuando estaba con este pensamiento o con el otro*". En otra ocasión, las cartas le revelaron que otro de sus amantes estaba hablando con dos mujeres a la puerta de su casa "*y viniendo otra noche a casa de ella, le dijo q. aquello era verdad y q. ella hablaba con el demonio*" (6).

En Toledo, en 1645, Flora Valentín echó las cartas para saber de un amigo de su cliente con el que ésta había reñido, y salió que en Ciudad Real, donde estaba,

había tenido un gran disgusto, y resultó cierto, porque cuando estaba contando unos dineros le dieron de palos. También supo por los naipes que el amigo de la cliente volvería a ella, como en efecto sucedió (7).

Pero también se recoge el fracaso de la técnica:

- Dña María de Vargas, en 1632, en Toledo, hacía la suerte de los naipes y confiesa que *"las mas veces era embeleco, pero alguna vez sucedia lo q. decia"* (8).

El grado de efectividad de los restantes sistemas adivinatorios no aparece de manera expresa en los textos, por lo que es necesario recurrir a la valoración numérica, determinada por la frecuencia de uso de cada suerte, que recogemos en el gráfico correspondiente. En él, se puede observar la situación en primer término de las dos suertes que acabamos de analizar, a las que sigue la de los Proverbios y muy próximo a ésta el sistema que hemos denominado cedazo y tijeras. Ocupa el quinto lugar la suerte del huevo en recipiente con agua, seguida, inmediatamente, por la de los granos de cebada en escudilla con agua. A continuación se sitúan tres técnicas con idénticas frecuencias de empleo:

- Rosario.
- Chapín y tijeras.
- Palms en el brazo.

Y en un estadio inmediatamente inferior, las tituladas: Piedra alumbre y brasero encendido, y Redoma con agua. Seguidamente se encuentran varias suertes que se emplean poco, instaladas todas ellas en el mismo nivel:

- Pie en caldero con agua.
- Oración a las Ánimas del Purgatorio.
- Sal en la lumbre.

- Sal en un pozo.
- Oración y círculo.
- Geomancia.
- Rayas de la manos (Quiromancia).
- Orinal y paja de estera.

La última categoría, en cuanto a frecuencia de uso, la constituye un grupo de sistemas adivinatorios que se citan una sola vez en la documentación:

- Granos de trigo.
- Sartén y agua en el fuego.
- Servilletas con nudos.
- Polvos negros y vela encendida.
- Varillas de olmo.
- Tierra y huesos de difuntos.
- Tiras de papel.
- Cédulas.
- Palmos en el suelo.
- Oración a una estrella.
- Conjuro a una estrella.
- Oración a San Cristóbal.
- Estrellas que se enfrentan.
- Figuras de cera.
- Clavos.
- Piedras preciosas
- Espejo.
- Familiar.
- Oración de San Juan y candelas.
- Redoma y escudilla.



Muchas de estas suertes se caracterizan, además, por pertenecer al grupo de sistemas adivinatorios que hemos clasificado como de técnica incompleta.

Podemos concluir, por tanto, que en el mundo hechiceril que bullía dentro de los límites geográfico-administrativos del Tribunal toledano, durante la primera parte del siglo XVII, dos técnicas adivinatorias destacaban entre todas por su alto grado de fiabilidad: la suerte de las habas y la de los naipes. La primera, como hemos visto, duplicaba a la segunda en frecuencia de uso, lo que permite afirmar que se trataba del sistema preferido por las oficiantes, cuando se proponían desvelar el misterio que afectaba a sus vidas o a las de sus clientes.

## NOTAS

- 1) AHN. Inq. Toledo. Leg. 84.7. XXIII
- 2) AHN. Inq. Toledo. Leg. 84.7. XXIII
- 3) AHN. Inq. Toledo. Leg. 83.13. XVIII
- 4) AHN. Inq. Toledo. Leg. 83.13. XVIII
- 5) AHN. Inq. Toledo. Leg. 83.10. XVI
- 6) AHN. Inq. Toledo. Leg. 82.1. VIII
- 7) AHN. Inq. Toledo. Leg. 97.2. LIV
- 8) AHN. Inq. Toledo. Leg. 97.4. LVI

#### **5.4. Localización geográfica de las variables adivinatorias.**

##### **MADRID**

Habas

Naipes

Huevo en recipiente con agua

Granos de cebada

Proverbios

Cedazo y tijeras

Chapín y tijeras

Sartén y agua en el fuego

Rosario

Servilletas con nudos

Piedra alumbre y brasero encendido

Polvos negros y vela encendida

Varillas de olmo

Pie en caldero con agua

Tierra y huesos de difuntos

Tiras de papel

Cédulas

Palmas en el brazo

Palmas en el suelo

Oración a S. Cristóbal

Redoma con agua

Sal en la lumbré

Sal en un pozo

Estrellas que se enfrentan

Figuras de cera

Clavos

Círculo y oración

Geomancia

Piedras preciosas

Rayas de la mano

Espejo

Orinal y paja de estera

Familiar

Oración de San Juan y candelas

Redoma y escudilla

### TOLEDO

Habas

Naipes

Huevo en recipiente con agua

Proverbios

Cedazo y tijeras

Rosario

Palmas en el brazo

Oración a las Ánimas del Purgatorio

Conjuro a una estrella

Familiar

### ALCALÁ DE HENARES (MADRID)

Habas

Naipes

Huevo en recipiente con agua

ALMAGRO (CIUDAD REAL)

Granos de trigo  
Cedazo y tijeras  
Palmas en el brazo  
Figuras de cera

MALAGÓN (CIUDAD REAL)

Granos de cebada  
Cedazo y tijeras  
Rosario  
Oración a una estrella

DAIMIEL (CIUDAD REAL)

Habas  
Rosario  
Sal en la lumbre  
Sal en un pozo

YEPES (TOLEDO)

Habas

BOROX (TOLEDO)

Naipes


ARGAMASILLA DE ALBA (CIUDAD REAL)

Habas

Cuadro nº 48

LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LAS VARIABLES ADIVINATORIAS.

LOCALIDADES

Variables	Madrid	Toledo	Alcalá Henares	Almagro	Malagón	Daimiel	Yepes	Borox	 d/A
Habas.	*	*	*			*	*		
Naipes.	*	*	*					*	
Huevo en recipiente con agua.	*	*	*						
Granos de cebada.	*				*				
Granos de trigo.				*					
Proverbios.	*	*							
Cedazo y tijeras.	*	*		*	*				
Chapín y tijeras.	*								
Sartén y agua en el fuego.	*								
Rosario.	*	*			*	*			
Servilletas con nudos.	*								
Piedra alumbre y Brasero encendido.	*								
Polvos negros y Vela encendida.	*								
Varillas de olmo.	*								
Pie en caldero con agua.	*								
Tierra y huesos de difuntos.	*								
Tiras de papel.	*								

Variables	Madrid	Toledo	Alcalá Henares	Almagro	Malagón	Daimiel	Yepes	Borox	A dIA
Cédulas.	*								
Palmos en el brazo.	*	*		*					
Palmos en el suelo.	*								
Oración a las áni- mas del Purgatorio.		*							
Oración a una estrella.					*				
Conjuro a una estrella.		*							
Orac. a S. Cristóbal.	*								

Cuadro número 48

LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LAS VARIABLES ADIVINATORIAS

LOCALIDADES. INCIDENCIA NUMÉRICA

Variables	Madrid	Toledo	Alcalá Henares	Almagro	Malagón	Daimiel	Yepes	Borox	Argam. de Alba
Habas.	18	12	1			1	1		1
Naipes.	8	7	1					1	
Huevo en recipiente con agua.	4	1	1						
Granos de cebada.	3				2				
Granos de trigo.				1					
Proverbios.	5	6							
Cedazo y tijeras.	1	2		6	1				
Chapín y tijeras.	4								
Sartén y agua en el fuego.	1								
Rosario.	1	1			1	1			
Servilletas con nudos.	1								
Piedra alumbre y Brasero encendido.	3								
Polvos negros y Vela encendida.	1								
Varillas de olmo.	1								
Pie en caldero con agua.	2								

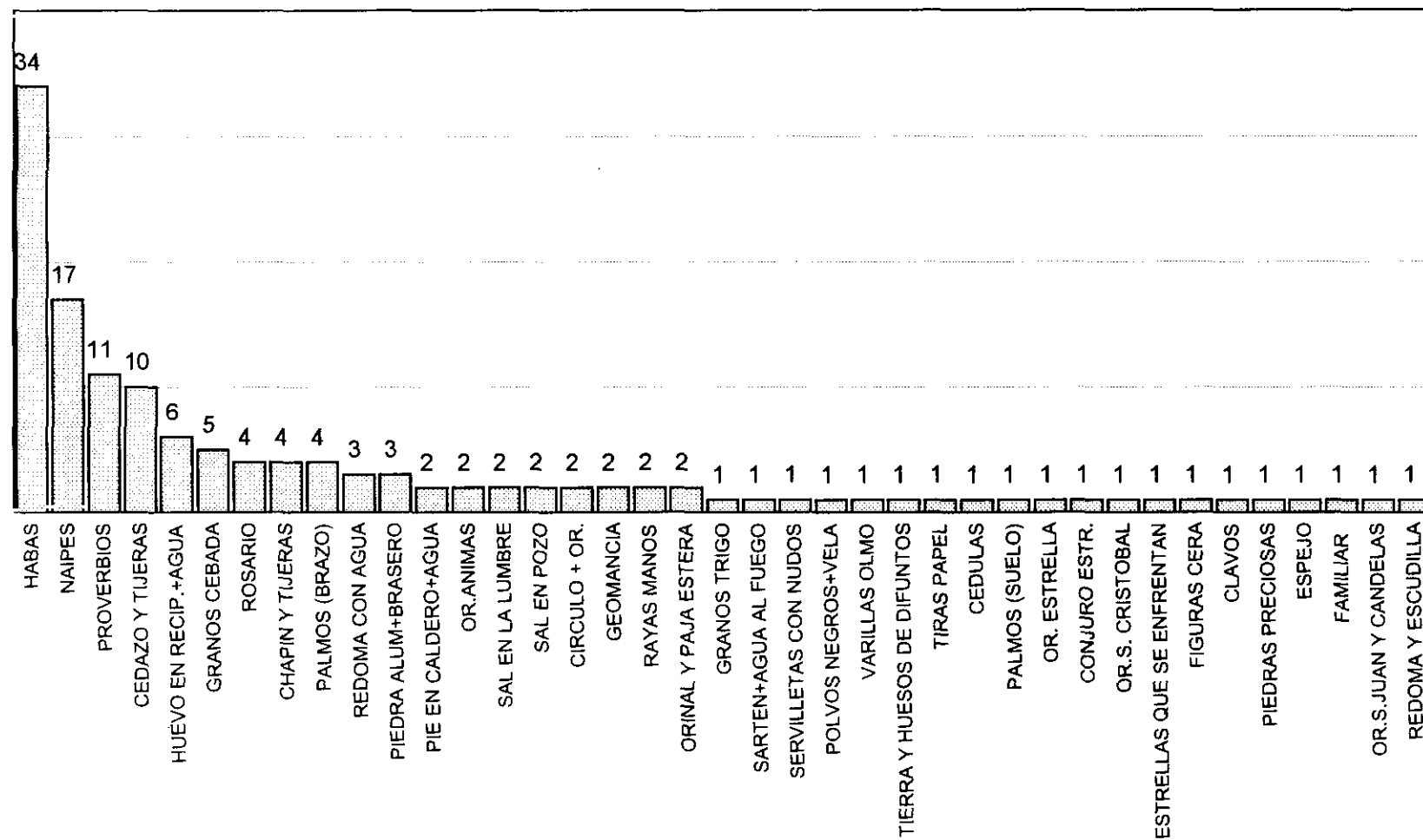


La práctica de la hechicería: Las formas de adivinación

Variables	Madrid	Toledo	Alcalá Henares	Almagro	Malagón	Daimiel	Yepes	Borox	Argam. de Alba
Tierra y huesos de difuntos.	1								
Tiras de papel.	1								
Cédulas.	1								
Palmas en el brazo.	2	2		1					
Palmas en el suelo.	1								
Oración a las ánimas del Purgatorio.		2							
Oración a una estrella.					1				
Conjuro a una estrella.		1							
Orac. a S. Cristóbal.	1								

Cuadro N° 49

# FRECUENCIA DE UTILIZACION DE LAS VARIABLES ADIVINATORIAS



## **VI) LA PRACTICA DE LA HECHICERÍA: RITUALES DE SANACIÓN.**

### **6.1. La medicina popular. El curandero.**

La medicina popular, etnomedicina o folkmedicina se refiere, como es sabido, a creencias y prácticas sobre la enfermedad que derivan de una cultura popular. Para este tipo de medicina, la magia constituye un importante factor etiológico de la enfermedad y, en consecuencia, también de su tratamiento. Considera que la causa de la enfermedad es normalmente de carácter espiritual o sobrenatural, y sólo de manera secundaria procede de elementos físicos, por lo que la medicina primitiva no se basa en la prueba de la efectividad empírica, sino del poder mágico (1).

Históricamente, la medicina folk tradicional era, en esencia, una mezcla de remedios de sentido común basados en la experiencia acumulada de crianza y partería, combinada con el saber popular heredado acerca de las propiedades curativas de plantas y minerales. Incluía, además, ciertos tipos de curación ritual en los que oraciones, encantamientos o hechizos acompañaban la medicina o constituían el único medio de tratamiento (2).

No se puede negar la estrecha relación existente entre este tipo de medicina y la situación socio-económica del país en el que el fenómeno se desarrolla. Según Kheith Thomas, en la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo la insuficiencia de los servicios médicos oficiales dejaba a amplias capas de población en manos de la folkmedicina (3). También en la España del siglo XVI, como señala García Ballester en su documentado estudio sobre la medicina morisca, la vigencia del curandero, contraposición evidente del médico científico, aparece vinculada a una serie de factores socio-científicos y económicos-sociales, como la falta de asistencia de amplios sectores de la población por parte de la medicina académica, la presencia de enfermedades crónicas e incurables, la dificultad de acceso a la atención médica oficial cuando el enfermo carecía de recursos económicos, etc. (4). Según el mismo

autor, las tasas de médico por habitante en España, entre los siglos XIII y XVII, ofrecían cifras similares a las de países actualmente subdesarrollados como Etiopía o Vietnam, del orden de 1,5 médicos por cada 10.000 habitantes (5).

Estas circunstancias explican que los oficiantes de la medicina popular tradicional en nuestro país fueran considerados, según Domínguez Ortiz, como integrantes de una escala que ya en el siglo XVI reconocía en el médico su grado superior, mientras se prolongaba hacia abajo con el cirujano latino, el romancista, el barbero-sangrador y, ya fuera de toda categoría legal, los saludadores y curanderos (6). La expresión "curandero", en su sentido más amplio, incluye toda una gama de profesionales de la curandería, de la que está llena la picaresca española, como sacamuelas, herbolistas, sabias, charlatanes, saludadores, medicineros, ensalmadores, etc (7).

En el siglo XVII, y en el espacio histórico-geográfico que estamos analizando, la figura del curandero aparece con frecuencia en los expedientes inquisitoriales. De igual manera que hicimos al tratar del perfil sociológico del hechicero en general, vamos a intentar establecer las variables demográficas y socio-económicas con relación al curandero en particular, pero insistimos como entonces en que los valores que presentamos se refieren exclusivamente a los casos en que la documentación aparece completa, ya que la escasez de datos demográficos es una de las carencias inherentes a las fuentes documentales emanadas del Santo Tribunal. Hecha esta salvedad, pasamos a exponer la cuestión en los siguientes esquemas:

Tribunal del Santo oficio de la Inquisición de Toledo. Acusados de realizar prácticas de curanderismo (1600-1649)

1) Distribución por sexos

- Hombres	7
- Mujeres	30
- Total	37

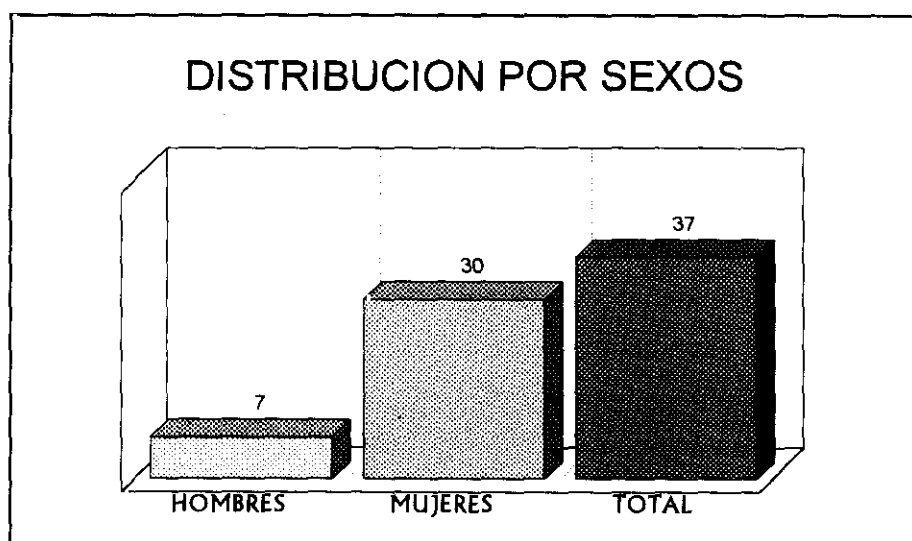


Gráfico nº 12

## 2) Distribución por grupos de edad

	HOMBRES	MUJERES
Menos de 20 años	0	0
de 20 a 29	1	0
de 30 a 39	0	2
de 40 a 49	1	4
de 50 a 59	1	4
de 60 a 69	0	1
70 y más	0	0
No consta	4	19
Total	7	30

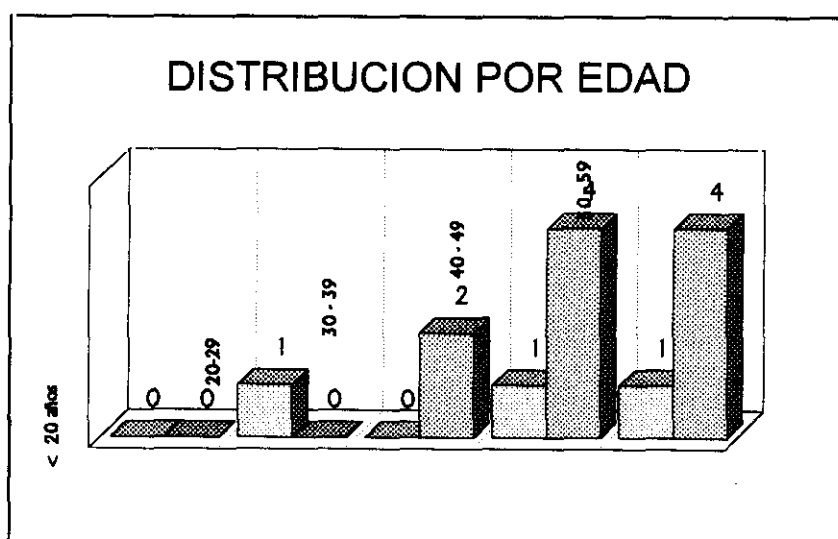


Gráfico nº 13

### 3) Clasificación socio-profesional

#### a) Obreros y artesanos

Batanero .....	1
Costurera y calcetera .....	1
Sastre .....	1
Zapatero (marido) .....	1
Hiladora de oro .....	1
Hacer labor (media) .....	2

#### b) Clérigos

Licenciado. Presbítero .....	2
------------------------------	---

#### c) Servicios

Comadre .....	3
Barbero .....	1
Belleza (quitar el vello a las mujeres) .....	1
Servir .....	2

#### d) Minorías marginadas

Esclavas .....	2
Vivir de limosna .....	1

e) No consta .....	18
Total .....	37



Gráfico nº 14

A través de los casos analizados (hay más curanderos, pero carecemos de los datos que los definen sociológicamente), podemos observar que se trata, sobre todo, de mujeres de edad madura o avanzada (mayores de 40 años), aunque la más joven de las que hemos estudiado contaba sólo 34 años cuando fue procesada por el Tribunal del Santo Oficio (8). Los curanderos varones son mucho menos numerosos que las mujeres que ejercen la misma actividad, siendo el de menor edad, de 22 años (9), mientras que el mayor de los acusados de curanderismo frisaba en los 50 (10).

La clasificación profesional presenta algunas variaciones en relación con la que hemos establecido para la hechicería en general. No aparecen entre los curanderos estudiados, miembros de las clases privilegiadas laicas, ni tampoco personas dedicadas al ejercicio de profesiones liberales o intelectuales, concentrándose la mayoría de los oficiantes en los estratos sociales bajos y medio-bajos de villas y ciudades: comadres, sirvientes, costureras, etc. a los que se añaden algunos representantes de los grupos marginados de población, como antiguos esclavos o gentes que viven de la caridad pública.



No falta, en cambio, el sacerdote-curandero que utiliza sus poderes sagrados para ayudar a los necesitados de salud, tanto física como espiritual, lo que resulta lógico en un sistema en el que la enfermedad responde con frecuencia a causas sobrenaturales. Como subraya Lisón Tolosana, la Iglesia, desde sus comienzos, ha velado no sólo por la salvación espiritual, sino también por la salud corporal de sus fieles y ha creado su propia configuración de la enfermedad y los medios para combatirla. A lo largo de muchos siglos, en Europa occidental, los curas rurales han luchado contra todos los males que acechaban a sus feligreses (tormentas, hambre, pestes, etc.) con la única ayuda del *Rituale Romanum* o el *Manuale Toletanum*, bendiciendo prados, molinos, hórreos, barcos de pesca, ganados, establos, etc. y muy especialmente a los enfermos. La función del sacerdote se desenvuelve en el plano de lo sagrado y es precisamente este diario contacto con la esfera de lo numinoso, lo que le confiere su inmediato acceso a potencialidades benéficas (11). Esta faceta médico-sacerdotal se pone de relieve en el escrito de defensa que, en 1620, presenta ante el Tribunal toledano el clérigo Juan García Fernández, que en la villa de Madridejos curaba de hechizos y enfermedades utilizando exorcismos, aceite, agua y sal bendita, con tanto éxito, que se divulgó por el lugar de la Iglesia tenía remedio para tales enfermedades. Procesado por el Santo Oficio, defiende el uso de los exorcismos por el sacerdote sin necesidad de consulta médica, basándose en la opinión de Bautista Codronco, doctor médico que escribió de cura de hechizos, y otros autores que *"señalaron indicios, causas y señales manifiestas, raconables y probables congeturas para aplicar los exorcismos... y para que se mueba no es necess<sup>o</sup> que aya todas las señales bastan algunas y no es la menor tener notiçia que en la dha villa an muerto por orden del demonio y de maleficios, mas de treinta personas, y de su comarca guntamente a abido mas de sesenta enfermos de maleficio y ligados sin otros maleficios que se an reconoçido en la dha villa para otros fines... y el maldito uso que la gente ignorante deste diuino remedio yba introduciendo y buscando otro remedio diabolico trayendo a esta villa forasteras hechiceras que con cercos e inuocacion del demonio deshacían los maleficios causados en la dha villa"*. Es por ello que Bautista Codronco y otros insignes médicos *"consultan a el exorcista*

*en las enfermedades que hallan sospecha de maleficio cuyo conocimiento mas propiamente toca a el Exorcista" (12).*

También es significativa la proporción, relativamente elevada, de comadres o parteras que ejercen la curandería, hecho que posiblemente hay que vincular al conocimiento empírico de algunos aspectos del funcionamiento del organismo humano le proporcionaba la práctica continuada de su profesión.

Como caso ilustrativo de la situación económica de la mayoría de los encausados por curanderismo que hemos estudiado, citamos la relación de bienes que se sacaron a subasta a María López, mujer de Juan Gallego que servía al concejo de Villaharta (junto a Escalona) guardando unas vacas, que fue acusada de curar de hechizos y enfermedades en 1636:

*"Ynbentario de los bienes q. se sacan a M<sup>a</sup> Lopez vz<sup>a</sup> del lugar de Billaharta para en q<sup>to</sup> de los v<sup>os</sup> ducados para sus alimentos-*

*Primeram<sup>te</sup> una rropa de rraxa berde con unos pasamanos uerdes*

*Una saya de xorguilla azul*

*Un manto de seda, con cintas coloradas*

*Una sabana destopa trayda*

*Una fraçada blanca trayda*

*Un colchon con su lana*

*Una digo dos almoxadas*

*Dos arcas de pino*

*Una savana de rred" (13).*

Si tenemos en cuenta que el embargo de bienes con los que el acusado financiaba su propia estancia en las cárceles del Santo Oficio solía realizarse atendiendo a lo que le resultara menos perjudicial, parece evidente la penuria económica de una persona que ha de entregar parte de su escaso ajuar doméstico para hacer frente a tales gastos.

### La condición de curandero

En raras ocasiones aclara la documentación inquisitorial cuáles eran las raíces del poder sanador del curandero o, al menos, aquellas a las que éste o sus contemporáneos atribuían dicha facultad.

En la Inglaterra del siglo XVII, los curanderos que sanaban por contacto respondían a dos categorías. Unos, habían sido dotados personalmente con poderes milagrosos por Dios o por alguna otra fuente mística, mientras que otros debían sus cualidades salutíferas a determinadas condiciones sociales, entre las que figuraba en lugar destacado la de ser el hijo de un séptimo hijo de un matrimonio. Esta idea no se encuentra en Europa antes del siglo XVI, y era rara en Inglaterra hasta principios del siglo XVII (14), pero se mantiene vigente todavía en algunas zonas de España, como Galicia, el País Vasco o Cataluña (15), con variantes en cuanto al número que hace esa persona entre los hermanos, que tanto puede ser el séptimo, como el quinto o el noveno. El hecho se atribuye no a una causa natural, sino a la voluntad divina, de tal manera que se considera que esas personas en algún sentido nacen marcadas (16).

También los gemelos, los sietemesinos, los que nacen de pie y sus madres respectivas disfrutaban de una disposición especial para curar, cuya virtud radica en haber sido capaces de remontar una situación difícil y dolorosa que sólo han podido superar con gran fortuna, lo que en cultura popular es sinónimo de gracia divina (17).

Ninguna de estas últimas circunstancias se da entre los curanderos objeto de nuestro estudio o, al menos las fuentes documentales guardan silencio sobre ese aspecto fundamental. En pocos casos encontramos alusiones a una fuerza superior que les permite actuar sobre la enfermedad, tanto natural como de causación mística (hechizos). El sacerdote-curandero atribuye su excepcional poder a las facultades concedidas por Cristo a su Iglesia (18), que él aplica, como ya hemos visto, o a la

posesión de una gracia especial para curar, de origen sobrenatural también, que se revela al sujeto generalmente en edad temprana. Dn. Dionisio de Aybar y Borja, canónigo de la catedral de Borja (Aragón), procesado en 1645 en Madrid, bajo la acusación de expulsar demonios y curar de hechizos y enfermedades, explicaba así la aparición de aquella virtud:

Cuando tenía 17 años, trató de servir a Dios haciendo oración mental dos horas diarias "y entrando este en el conuento de S.Francisco de la çiudad de Borja donde estauan conjurando a un frayle q. se llamaua Fr. Jose Candau, q. deçian q. estaua endemoniado luego como este lleço a la presençia de dicho endemoniado començo a dar boçes el mal espíritu diçiendo quitadnos de aquí a este q. a de ser el açote del ynfierno y toda nuestra destrucçion y el día siguiente fue a deçir misa al conuento... y hiço quel dicho fraile questaua endemoniado se confesara para reciuir a dios en la misa questo es el primer ejerçiço que hace que hagan los q. cura porque no curando primero el alma mal se puede curar el cuerpo, y mandandole so pena de ouediençia q. dejara ayudar a la misa al religioso pues era por su salud,... le deço ayudar la misa asta el orate fratres, y entoçes lo echo dando bramidos en tierra, y mandandole por los meritos de xpto q. no le maltratara y respondiera a la misa lo boluio a poner de rodillas y respondio dando muchas arcadas en el cuerpo... y despues estubo quieto y reciuió al Señor y acauada la misa estando allí su guardian y otros religiosos le dijo Per altissimun deun Patrem, Filium et spiritun santum, tum preçipio tiui deumon ut te manifestas et dicas miqui nomen tum, y respondio presto quiere el nombre aguardese q. aun auemos de pelear un (poco) y aprentandole con el nombre dulcísimo de Jesus y el misterio de la santísima encarnacion y echandole muchas penas porq. obedeciera dijo q. se llamaua astrarot y q. auía entrado de hedad de siete años por una maldiçion que le eço su padre y q. su madre lo tenía ofreçido a sant Francisco para religioso y q. asta q. dijo misa, no se auía manifestado porq. eran muchos los tormentos q. reciuiá quando la decía y fue dios seruido de librarlo trauajando en ello su guardian y este y dentro de tres meses se fue a goçar de dios y esto fue el prinçipio queste tubo para creer tenía graçia curaçiones" (19).

Aunque con menos espectacularidad, también la ya citada María López, que hacia 1636 curaba en Villaharta, de hechizos y enfermedades, decía que podía hacerlo porque *"tiene gracia q. Dios le dio"*, y su fama debía de ser grande, en efecto, porque cada día venían a curarse con ella de todos los lugares circunvecinos y ella misma salía fuera a curar a cuantos la llamaban (20).

No siempre, sin embargo, la virtud curativa de una persona hundía sus raíces en el poder divino; no es raro encontrar reunidas en el mismo personaje dos cualidades contradictorias: curar y provocar maleficio, es decir, causar daño.

En la villa de Borox, en 1628, Catalina Morena curaba de mal de ojo y otros hechizos, pero también fue acusada de ligar a su antiguo amante y de haberle hecho caer en una enfermedad de la que *"se a ydo consumiendo y secando sin aver tenido ni tener calentura ni dolor de cabeza ni de otra parte alguna de su cuerpo y el medico le diçe que se muere sin remedio"*. A ello hay que añadir su insólita aparición junto a otra mujer, entre la una y las dos de la madrugada, a Francisco de la Roxa, que estaba preso en la cárcel de la villa, cuando estaba detrás de la red solo, estando cerradas las puertas de la prisión y las del aposento de la carcelera; el hombre, muy asustado dijo: *"Jesus valame dios"* y enseguida desaparecieron. Todo lo cual explica la fama de bruja de que gozaba entre sus convecinos, recogida en la carta que el licenciado Juan Tello de Contreras, comisario del Santo Oficio en Borox, envía el 17 de marzo de 1628, al Santo Tribunal, diciendo que si las testificaciones contra ella son ciertas, es bruja *"y no esta sola"*, y en la villa hasta los muchachos dicen que hay brujas en ella *"que se corresponden con otras que ay en esquiuas, estas desta villa dicen que son seis o siete y concuerdan todos en que la cabeza y capitana de ellas es la dha Mari Hilacha o Catalina Morena"* (21).

María Brava, que vivía en la villa de Malagón en 1625, fue procesada, entre otras cosas, por hechizar a dos personas de la localidad provocándoles la enfermedad de que murieron, pero curó en otras ocasiones a algún vecino a quien ella misma había enfermado (22).

En 1636, María López, de Villaharta, utilizaba, como hemos visto, diferentes remedios para curar dolores de brazos y piernas y otros males, pero, además, había causado la muerte de dos niños de pocos meses, sólo con su voluntad y la potencia de su mirada (23).

Y es que, como afirma Mariño Ferro, el curandero es un personaje ambivalente cuya profunda alianza con el Bien y el Mal nunca está del todo clara (24).

Con independencia de la posesión o no de una gracia curativa particular, muchos curanderos admiten haber adquirido sus conocimientos terapéuticos aprendiendo las técnicas empleadas por otras personas, como consta en los casos siguientes:

En Puente del Arzobispo, en 1649, una mujer llamada María Francisca, que había sido esclava del Conde de Oropesa, curaba con emplastos el mal de madre (útero) y quitaba el mal de ojo utilizando un sahumerio, todo lo cual había aprendido estando al servicio de la condesa de Oropesa, de una camarera de la misma, llamada Dña. Marina (25).

Beatriz Sánchez, mujer de Diego Albarez, que tenía oficio en la aduana de Sevilla, y vivía en Madrid en 1625, santiguaba a los niños enfermos con una larga oración que empezaba diciendo: "*Jesuchristo nacio en belen y murio en Jerusalem...*" que sabía, por haberla oído decir a un hombre llamado Ayala que curaba públicamente en Salamanca con aquellas bendiciones (26).

La berberisca Isabel de la Cruz, que vivía de limosna en Madrid, en 1648, empleaba la capacidad curativa de múltiples hierbas que le había enseñado a conocer un esclavo moro del duque de Maqueda, a las que ella añadía cuando curaba la fórmula "*yo te curo Dios te sane*", que aprendió de Juan de Benavente, tercero de S. Francisco, al verle curar a una mujer a la que santiguaba diciendo aquellas palabras (27).

En Talavera de la Reina, en 1649, Mariana Álvarez curaba la enfermedad "del fuego" (erisipela) haciendo unas bendiciones con un cuchillo al tiempo que decía unas oraciones, tal como lo había visto hacer en ella misma treinta años atrás, a un religioso de la orden de Santo Domingo, conventual en el convento de S. Ginés de Talavera, que curaba de este achaque a muchas personas (28).

Del mismo modo, Isabel Ortiz, mujer de Francisco de Padilla, sacristán de la parroquia de S. Martín de Madrid, curaba de hechizos en 1649, según una receta que le había dado un doctor extranjero, flamenco, que era sacerdote, del cual ella había sido vecina cuando vivía en Lavapies (29).

Se puede afirmar, en definitiva, que las vías de conocimiento que permitían al curandero llegar a dominar una terapia presentan un carácter múltiple, lo que, como hemos visto, ocurre también en la hechicería en general.

Si la facultad de sanar enfermos deriva de Dios en última instancia, el auténtico curandero debe ofrecer sus servicios gratuitamente a los demás, sin ánimo de lucro, puesto que es un don que le ha sido concedido en beneficio de sus hermanos y no para su propia satisfacción. De esta forma lo entendía el curandero por excelencia, es decir, el sacerdote (30), como el citado Dn. Dionisio de Aybar que afirmaba haberse ejercitado *"en obras de misericordia sacando los demonios con los exorcismos de la Yglesia a las personas questauan endemoniados y curando a echiçados con los mismos exorcismos q. tiene la santa madre Yglesia y questo lo a eçho de caridad solo por dios sin q. jamas aya lleuado ynteres ninguno"* (31). Tales sentimientos, no eran exclusivos del estamento sacerdotal; algunos laicos participaban de idéntica mentalidad, como Mariana Álvarez, a quien hemos visto curar de la enfermedad "del fuego" en Talavera de la Reina durante treinta años, que explica al Tribunal que *"por haçer bien y obrar por amor de Dios desde dicho tienpo comenco a curar el fuego en la conformidad dicha. Y lo haçia a todas las personas q. yban a su cassa y si algun enfermo passaba por la calle esta le llamaba y le curaba por amor*

*de Dios... lo qual haçia sin otro interes y q. no santigua ni cura de otra enfermedad mas de la q. lleba dicho" (32).*

No hay que creer, sin embargo, que se trata de una motivación generalizada. Con frecuencia el curandero recibía una compensación económica en metálico o en forma de regalos de cualquier tipo.

Isabel de la Cruz, confesaba en Madrid en 1648, que desde hacía mucho tiempo tenía la costumbre de andar curando de hechizos y ganaba de comer con estas cosas (33).

María de Barrera, que curaba en Alcázar de San Juan en 1625, justificaba ante la mujer de un enfermo lo elevado de sus honorarios diciendo que para conseguir sus fines trabajaba toda la noche peleando con los diablos, y llegó a cobrar por otra curación hasta doce ducados (34). Y a Juana de Prado, que en 1630, en Madrid, había hecho perder la memoria a un niño de seis años para que no descubriese la visita del amante de su madre, le ofreció ésta un manto y unas arracadas de oro (35), para que lo curase.

Según Kheith Thomas, durante los siglos XVI y XVII en Inglaterra, la curación de enfermedades, cualquiera que fuera su tipología, era sólomente uno más entre los múltiples servicios que los "hombres-sabios", "encantadores", "conjuradores" y "hechiceros" podían ofrecer, que iban desde el hallazgo de bienes perdidos a adivinaciones de todas clases (36).

En el ámbito espacio-temporal del Tribunal toledano, algunos encausados se dedicaban únicamente a curar enfermos (o al menos sólo ese cargo figura en su proceso), como ocurría e 1617 en el lugar de Talarrubias, donde el barbero Iñigo de Ballejo y otras vecinas de la localidad curaban con oraciones y rituales mágicos enfermedades como "la del monte", la "de los lomos", etc (37). Pero son más



frecuentes situaciones similares a la que describe Thomas para Inglaterra, con curanderos que no se limitan a ejercer de "saludadores", sino que ofrecen un amplio repertorio de servicios como adivinación (38), rituales de carácter amatorio (39), o fórmulas para tener suerte en el juego (40), tal como se recoge en el cuadro nº 50, y que contribuye a reafirmar la idea de la ambivalencia del poder del curandero, que hemos expuesto con anterioridad.

Cuadro número 50

## CURANDERO

Curanderos	Sexo	Edad	Oficio	Actividades mágicas	Localidad
1 Leg. 82.22. IV	H			Curación de hechizos.	Argamasilla de Alba.
2 Leg. 84.1. V	H	40	Ayuda a su marido (zapatero).	Santiguar niños enfermos. Adivinación. Hech. amatorios.	Toledo.
3 Leg. 82.18. VII	V	47	Presbítero. Canónigo.	Curaciones. Expulsión de demonios.	Madrid.
4 Leg. 82.8. XI	H	50	Vive de su labor.	Curación de enfermedades.	Talavera de la Reina.
5 Leg. 82.23. XII V	H			Curación de hechizos. Regreso de ausentes. Desenjar	Alcázar de S. Juan.
6 Leg. 82.27. XIV	H	Vieja.		Curaciones. Adivinación. Amatorios. Maleficio	Toledo.
7 Leg. 83.4. XV	H		Comadre.	Curaciones. Maleficio. Desplazamientos desmesurados.	Malagón.

Curanderos	Sexo	Edad	Oficio	Actividades mágicas	Localidad
8 Leg. 88.4. XXXII	H			Curación de enfermedades.	Esparragosa de la Res.
9 Leg. 88.4. XXXII II	H			Curación de enfermedades.	Talarrubias.
10 Leg. 88.4. XXXII III	H			Curación de enfermedades.	Talarrubias.
11 Leg. 88.4. XXXII IV	H		Comadre.	Curación de mal de ojo.	Talarrubias.
12 Leg. 88.4. XXXII V	V		Barbero.	Curación enfermedad.	Talarrubias.
13 Leg. 88.4. XXXII VI	H		Comadre	Evitar malos partos	Puebla de Alcocer
14 Leg. 88.4. XXXII XI	V		Batanero	Curaciones	Talarrubias
15 Leg. 88.4. XXXII XII	H			Curaciones.	Talarrubias.
16 Leg. 88.4. XXXII XIII	H			Curación de mal de ojo.	Talarrubias.
17 Leg. 88.4. XXXII XIV	H			Curaciones.	Talarrubias.
18. Leg. 88.4. XXXII XV	H			Curación.	Talarrubias.
19 Leg. 88.4. XXXII XVI	H			Curación.	Talarrubias.
20 Leg. 88.4. XXXII XVII	V		Sastre	Curación de enfermedad.	Esparragosa.

Curanderos	Sexo	Edad	Oficio	Actividades mágicas	Localidad
21 Leg. 88.4. XXXII XVIII	H			Curación de enfermedad.	Talarrubias.
22 Leg. 92.8. XL	H	40	Costurera y calcetera.	Curación. Hech. amatorios. Maleficio. Aparición insólita.	Borox.
23 Leg. 86.11. LIX	H	más de 40	Fue esclava del conde de Oropesa.	Curación de enfermedades. Encontrar cosas.	Puente del Arzobispo Oropesa.
24 Leg. 86.24. LXIV	V	50 (aprox)	Licenciado. Presbítero.	Curación de enfermedades y hechizos	Madridejos.
25 Leg. 93.16. LXVII	H	40	Hacer labor.	Curación de hechizos. Hech. amatorios. Adivinación.	Madrid.
26 Leg. 85.3. XXVII	H			Curación de hechizos. Hech. amatorios. Adivinación. Encomendar.	Daimiel.
27 Leg. 92.12. XXXVI V	H			Curaciones. Adivinación. Hech. amatorios.	Almagro.
28 Leg. 84.9. XLVI	H	50 (aprox)	Fue lavandera. Vive de limosna.	Curación hechizos y enfermedades.	Madrid.
29 Leg. 85.3. XXVII II	H			Curar hechizos. Causar daño. Hacer venir a alguien.	Daimiel.

Curanderos	Sexo	Edad	Oficio	Actividades mágicas	Localidad
30 Leg. 92.12. XXXVI VIII	H			Curar hechizos.	Almagro.
31 Leg. 92.22. LXXVII	H	36 (aprox)	Quitar el vello a las mujeres.	Curar hechizos y enfermedades.	Madrid.
32 Leg. 95.12. LXXVIII	H	50 (aprox)	Servir.	Curación enfermedades. Adivinación. Maleficio. Hech. amatorios.	Madrid.
33 Leg. 95.17. LXXIX	H	34 (aprox)	Hiladora de oro.	Deshechizar. Adivinación. Hech. amatorios.	Madrid.
34 Leg. 89.15. LXXX	H	50 (aprox)		Curaciones. Maleficio. Relación con el diablo.	Villaharta (Escalona).
35 Leg. 89.16. LXXXIX	H		Fue esclava.	Curación de hechizos.	Valdepeñas.
36 Leg. 83.10. XVI III	V			Curación de hechizos.	Madrid.
37 Leg. 96.10. XCVI	V	22	Gentilhombre de cámara.	Curaciones. Adivinación. Indemnidad ante peligros. Tener familiar. Hech. amatorios. Ganar en el juego.	Madrid.

## NOTAS

- 1) Miguel, Jesús M. de, 1980, 27-30
- 2) Thomas, 1971, 178
- 3) Thomas, 1971, 178
- 4) G<sup>a</sup> Ballester, 1984, 66
- 5) G<sup>a</sup> Ballester, 1984, 64
- 6) Domínguez Ortiz, Presentación a la 1ª edición del libro de G<sup>a</sup> Ballester "Los moriscos y la medicina", Granada, 1977,, cit por G<sup>a</sup> Ballester, 1984, 68
- 7) Miguel, 1980, 27
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 95. 17. LXXIX
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96. 10. XCVI
- 10) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 24. LXIV
- 11) Lisón Tolosana, 1979, 167-169
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 24. LXIV
- 13) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89. 15. LXXX
- 14) Thomas, 1971, 200
- 15) Mariño Ferro, 1986, T. II, 186-187
- 16) Mariño Ferro, 1986, T. II, 189
- 17) Mariño Ferro, 1986, T. II, 160-162
- 18) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 24. LXIV
- 19) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 20) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89. 15. LXXX
- 21) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 8 XL
- 22) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4 XV
- 23) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89. 15. LXXX
- 24) Mariño Ferro, 1986, T. II, 191-193
- 25) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 11, LIX
- 26) AHN, Inq. Toledo, Leg. 95. 12. LXXVIII
- 27) AHN, Inq Toledo, Leg, 84. 9 XLVI

- 28) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 8. XI
- 29) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 30) Mariño Ferro, 1986, T.II, 145
- 31) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 32) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 8, XI
- 33) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 9, XLVI
- 34) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 23. XII V
- 35) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93. 16, LXVII
- 36) Thomas, 1971, 178
- 37) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII
- 38) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 1. V
- 39) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93. 16. LXVII
- 40) AHN, Inq. Toledo, Leg. 96. 10. XCVI

## **6.2. Causas de la enfermedad. El maleficio como factor etiológico.**

Las investigaciones en Antropología Comparada llevadas a cabo por Murdock sobre algunas sociedades primitivas, le han permitido establecer dos grandes grupos de teorías acerca de la enfermedad.

- 1) Aquéllas que atribuyen la enfermedad a causas naturales.
- 2) Las teorías de causa superhumana, basadas en creencias sobrenaturales.

Entre estas últimas Murdock considera:

- I. Las teorías que "explican el deterioro de la salud como consecuencia automática de algún acto o experiencia de la víctima, mediado por alguna putativa relación causal impersonal antes que por la intervención de seres humanos o sobrehumanos". Integran esta categoría:
  - a) El destino, entendido como "la adscripción de la enfermedad a influencias astrológicas, predestinación individual o mala suerte personal".
  - b) Sensaciones ominosas, que define como "la experiencia de sueños, visiones, sonidos u otras sensaciones particularmente potentes, que se cree que causan y no solamente presagian, enfermedades".
  - c) Contagio, el "ponerse en contacto con algún objeto, sustancia o persona significativa".



d) Retribución mística, es decir, "actos de violación de algún tabú o mandato moral, que son concebidos como causando la enfermedad directamente y no a través de la mediación de un ser sobrenatural ofendido o castigador". Entre los principales tabúes enumera los siguientes: alimentarios (respecto a la comida y bebida); sexuales, como los del incesto y adulterio; relacionados con la etiqueta, es decir, aquellas faltas a la conducta exigida hacia compañeros, extraños o superiores sociales; los que se orientan a la propiedad, como la invasión o el robo, y los tabúes verbales, como blasfemias o el uso de palabras prohibidas.

II. Teorías de causación animística, que atribuyen el deterioro de la salud a la conducta de alguna entidad superior que se personifica en almas, fantasmas, espíritus, o dioses. Incluye aquí la "pérdida del alma" y la "agresión por espíritus".

III. Teorías de causación mística, que son aquellas que vinculan la enfermedad a la "acción encubierta de un ser humano envidioso, malicioso o afrontado, que emplea medios mágicos para dañar a sus víctimas". Pertenecen a este grupo:

a) Los encantamientos o hechicerías, que adscriben el deterioro de la salud "al uso agresivo de técnicas mágicas por un ser humano, independientemente o con la ayuda de un mago o shamán especializado". Comprende este apartado las oraciones, maldiciones y encantamientos verbales, la introducción de objetos extraños dentro del cuerpo de la víctima, diversas técnicas de contagio mágico, ritos de magia que incluyen cabellos, uñas, excrementos o ropas de la víctima, administración

de supuestos venenos, que generalmente presentan efectos imaginarios, técnicas de magia imitativa, envío de espíritus para poseer el cuerpo de la víctima y el robo o captura del alma de ésta.

- b) La brujería, que atribuye el deterioro de la salud a "la sospechosa acción agresiva, voluntaria o involuntaria, de un miembro de una clase especial de seres humanos que se cree que está dotado de poderes especiales y propenso al mal".

Murdock establece como resultado de sus investigaciones, la preponderancia de las causas sobrenaturales de la enfermedad en los sistemas de creencias de los pueblos del mundo, destacando por este orden: la teoría animista de la agresión por espíritus, la teoría mágica de la hechicería y la teoría mística de la retribución por violación de tabúes. Considera también significativa, aunque con una distribución más restringida, la creencia que adscribe la enfermedad a la influencia maléfica de las brujas (1).

En el ámbito cultural occidental, dominado por el pensamiento racionalista, la enfermedad se concibe como un fenómeno biológico provocado exclusivamente por agentes naturales: gérmenes patógenos, microbios, virus, etc. son los responsables directos de la morbilidad humana y animal. Pero, como acabamos de ver, según la concepción popular tradicional, la enfermedad puede deberse a causas sobrenaturales, entre las que el maleficio ocupa un destacado lugar (2).

La palabra maleficio deriva del latín "maleficium", que originariamente significaba acción maligna o diabólica, y a partir del siglo XIV se emplea en los documentos oficiales con el sentido específico de "hacer daño por medios ocultos", significado que persistió a lo largo de toda la Edad Media (3). Ya en la Antigüedad clásica aparece documentada, incluso en inscripciones funerarias, la creencia en que

ciertas mujeres poseían, entre otras capacidades dañinas la facultad de provocar enfermedades (4). La idea permanece viva en la Europa altomedieval reflejándose con claridad en la legislación de los reinos germánicos. En el año 873 el rey de los francos Carlos el Calvo, promulga una capitular en Quierzy sur Oise, en la que haciéndose eco de que en varios lugares de su reino habían aparecido hechiceros y hechiceras que habían ocasionado enfermedades e incluso la muerte a varias personas, ordena detener y condenar a los culpables (5).

A pesar de que era uno de sus efectos más frecuentes, el maleficio no se limitaba a producir en las personas la enfermedad o la muerte. Podía causar idénticos daños en los animales, provocar la impotencia masculina, atraer tormentas y destruir cosechas (6)

Las ideas acerca de esta clase de brujería eran, por consiguiente, tan viejas como la historia humana en toda Europa, y no sólo en la mentalidad de las clases populares. Las especulaciones renacentistas reforzaron la creencia de los intelectuales en las potencialidades de la magia maléfica. Durante los siglos XVI y XVII la corriente de pensamiento predominante consideraba que las ocultas simpatías y los espíritus vitales del universo neoplatónico, podían ser explotados tanto con propósitos benéficos como maléficos; esto permitía explicar satisfactoriamente, incluso para la clase intelectual, el hecho de que fuera posible dañar a una persona utilizando una figura de cera o una pieza de su ropa, lo mismo que manipulando sus cabellos, los recortes de sus uñas, su sudor o sus excrementos, porque todo ello contenía sus espíritus vitales. De forma similar se pensaba que las imprecaciones de una bruja podían hacer enfermar a la víctima poco tiempo después de haber sido pronunciadas, de la misma manera que se magnificaba la potencial eficacia de secretas preparaciones de naturaleza química o herborística (7). Kraemer y Sprenger, autores de "El martillo de las brujas", afirmaban a finales del siglo XVI, que además de las enfermedades naturales existen otras que proceden de los maleficios y "han de ser consideradas como sobrenaturales, puesto que son inflingidas por el poder de los

demonios con la permisión de Dios" (8). En la Inglaterra de los siglos XVI y XVII se culpará a las brujas de provocar algunos tipos de enfermedades, especialmente las que surgían de manera súbita o se mantenían por períodos de tiempo muy prolongados. Se sospechaba también que habían sido embrujados los niños que padecían enfermedades consideradas extrañas, como apoplejías, epilepsias, convulsiones, fiebre alta o lombrices. Pero el binomio enfermedad/brujería sólo se establecía en el caso de que la víctima hubiera reñido previamente con alguna persona sospechosa de serlo, y el historiador británico Alan Macfarlane afirma que en el siglo XVI muchas enfermedades y muertes se explicaban sin referencia a las brujas, en el condado de Essex, aunque esta afirmación contradice la opinión de numerosos escritores ingleses de los siglos XVI y XVII, como Gifford y Matthew Hopkins (9).

La consideración del maleficio como factor etiológico de la enfermedad, se ha mantenido vigente a través del tiempo y en la actualidad todavía es posible constatar su existencia en medios rurales de determinados países, como Francia o España.

En el Languedoc francés se cree que el brujo dispone de un medio terriblemente eficaz para producir el maleficio: es el llamado "coqué" o bola de pluma, cuya preparación responde al sistema general que se encuentra prácticamente en todas las magias. El brujo modela una figurita que representa a su víctima, añadiéndole cualquier cosa que haya pertenecido a la persona a quien va dirigida (cabellos, uñas, objetos personales), y en un momento determinado realiza una serie de encantamientos sobre la figura y la acribilla con agujas o alfileres. A partir de ese momento la víctima experimenta los peores sufrimientos, que varían en intensidad según la voluntad de causar daño que tenga el perseguidor. Pero no es necesario recurrir a técnicas espectaculares, ya que el brujo puede operar también por otros muchos medios, que oscilan desde enviar frutas o dulces preparados para causar la enfermedad y/o la muerte al destinatario, hasta "secar" materialmente a su víctima a distancia (10).

En la Galicia rural la enfermedad se considera con frecuencia como un fenómeno inherente a la propia naturaleza humana, pero también se atribuye a causas externas como:

- La voluntad divina. Si la enfermedad ha sido enviada directamente por Dios, nada ni nadie conseguirá dominarla.
- Los malos espíritus -o demo- (el demonio), que puede llegar a poseer a su víctima y causarle trastornos psíquicos.
- Las ánimas o espíritus de los muertos si llegan a penetrar en el cuerpo de familiares o conocidos, les provocarán desórdenes mentales.
- Ciertos animales, según la etiología popular tradicional, son causa de algunas enfermedades, especialmente de la piel.
- La acción humana es uno de los principales agentes de enfermedad. En ocasiones se trata de una simple presencia femenina (mujer en período de menstruación), o de alguien que causa mal de ojo sin proponérselo. Pero existen a su vez hombres y mujeres que con intención malévola provocan dolencias, desgracias y muerte a otras personas, como ocurre en el caso de las brujas y meigas (11).

En la demarcación territorial dependiente de la jurisdicción del Tribunal toledano en la primera mitad del siglo XVII, el maleficio presenta los mismos caracteres que hemos señalado más arriba. Puede provocar desgracias de variada tipología mediante el empleo de técnicas adecuadas, entre otras, la de arrojar en la vivienda de la víctima determinadas sustancias como orines de hombre o mujer que fuese moro o negro y que no fuese cristiano, mezclado con limones, tierra de sepulturas, zumaque, azogue y sal, al tiempo que se decía: "*q. satanas y barrauas*

*estuiesen en su cassa y con ellas y que mala pendençia tuiesen y mala desgraçia"* (12).

Uno de los principales efectos del maleficio era el de producir enfermedades que podían llegar a provocar la muerte de la víctima. Desde esta perspectiva, y de acuerdo con la clasificación de Murdock, toda enfermedad determinada por una acción maléfica debe ser considerada como sobrenatural.

En la terminología de la época este tipo de enfermedades se conoce como "mal de hechizos", expresión que las diferencia de aquellas que responden a causas naturales, como el "mal de corazón", "mal de madre", "isípula" (erisipela), etc. El maleficio actúa a través de factores desencadenantes responsables de la aparición de la enfermedad, que pueden agruparse de la siguiente forma:

- Figuras antropomorfas.
- Sustancias administradas por vía oral.
- Elementos orgánicos y prendas personales de la víctima.
- Sustancias y objetos repulsivos.
- Acción directa de la hechicera.

#### 1) Figuras antropomorfas.

La bruja o el mago forma una figura de cera, sobre la cual, con sus palabras proyecta la carga maléfica; esta figura representa, como afirma Palou, el enemigo a alcanzar, aquél que sufre y muere al final de la operación (13). Se trata de una técnica común a todas las magias (14), que en el mundo clásico aparece ya plenamente desarrollada. Horacio enumera entre las artes hechiceriles, además de la fabricación de filtros de amor, el mover figuras de cera (15), y la joven Simeta, cuya historia relata Teócrito, utiliza el mismo sistema para recuperar el amor perdido. Mientras invoca en un conjuro al misterioso pájaro lynx, arroja harina y sal sobre el

fuego en el que arde también una rama de laurel y derrite una figura de cera que representa al amado, en un gesto evidente de magia imitativa (16).

También las brujas pueden matar mediante el método de las figuras en miniatura, basado en la idea de que la imagen de cera representa a la persona. Se trata de una identificación similar a la de los exvotos religiosos (17) ofrecidos en determinados santuarios. En la Península Ibérica las figuras votivas realizadas en diversos materiales, ocupan un amplio arco temporal que se extiende desde el siglo V a.C. para las figurillas de bronce halladas en los principales "santuarios" de la cultura ibérica (Collado de los Jardines en Jaén, Cerro de los Santos en Albacete) (18), hasta las romerías gallegas contemporáneas, como S. Andrés de Teixido o Ntra. Sra. de Pastoriza en la provincia de La Coruña, cuyos altares aparecen cubiertos de exvotos en cera, ofrecidos por los fieles en señal de agradecimientos por los favores recibidos. Y es que para la mentalidad de la Europa antigua o medieval, y de las regiones rurales contemporáneas, los símbolos y la realidad son una misma cosa. Los ya citados inquisidores Kraemer y Sprenger fundamentaban esta identificación entre símbolos y realidad en la actividad del Diablo, por cuyas artes cualquier daño inferido a la imagen por la bruja, era transmitido por Satanás a la persona afectada (19).

Idéntica equivalencia entre símbolo y realidad aparece en los rituales maléficos que utilizan las hechiceras castellanas juzgadas por el Tribunal toledano en la época que nos ocupa.

Instrumento básico de dicho ritual suele ser un muñeco realizado generalmente en cera (20), aunque no se excluyen otros materiales, como carne (21) o tejidos (22). En la mayoría de los casos no se especifica el color que ha de tener la cera con que se fabrica la figura, si bien, excepcionalmente, se afirma que se trataba de cera amarilla (23). La figura suele ser completa, pero también puede reproducir sólo un órgano corporal, como el corazón (24), o un cuerpo mutilado (25).

La fuerza del maleficio se apoya en elementos complementarios susceptibles de producir el daño, entre los que ocupan un destacado lugar los objetos punzantes como agujas y alfileres, cuya efectividad parece incontrovertible a los ojos de los contemporáneos:

En 1610, María de S. Juan, de Madrid, sabía hacer muchas hechicerías, sobre todo *"una figura de cera muy famosa q. con ellas quitaba la vida y la salud a quien quería"*. Comunicó sus conocimientos a María de Ocaña que deseaba vengarse de un antiguo amigo que la había traicionado, e hizo para el caso una figura de cera a la que metió muchas agujas en piernas y brazos para hacer mal al destinatario *"y que como le auia metido las abujas por las piernas q. por ellas mismas se quexaua sienpre el dho Reinaltes y las tenia malas y q. lo mismo era en los braços porq. tambien metio en los de la figura de çera las dhas abujas"*. Según declara un testigo presencial, la víctima llevaba una banda de tafetán que le tomaba los brazos de codo a codo, y las manos las tenía envueltas y se echaba de ver que por partes las tenía como a manera de fuego llagadas (26).

El muñeco o figura puede acompañarse de animales repulsivos como el sapo o la serpiente, que figuran entre los preferidos por el Diablo cuando quiere hacerse visible, en cuanto son portadores de alguna de las cualidades diabólicas (27).

Al sapo se le mira con cierta prevención, sin duda por el olor acre que segrega por los tubérculos glandulosos que cubren su cuerpo torpe y simbólicamente tiene una significación negativa e incluso infernal (28). Muchas de sus características como la nocturnidad, su aspecto asqueroso y, sobre todo su veneno, lo convierten en símbolo del Demonio que disfruta matando, aunque esta condición en el batracio se limite a eliminar a determinados insectos. Todo ello lo convierte en uno de los animales más importantes dentro de las creencias hechiceriles (29), y su siniestra naturaleza parece reforzar la potencia maléfica de la figura antropomórfica:



En 1625, María de Barrera de Daimiel, en ocasión de ir a curar a una enferma, dijo que la había hechizado una mujer *"teniendo unos pocos cabellos de la dicha Ana Guerrero y un bocado de pan todo lo qual tenia en un muñeco q. lo auia tenido enterrado en el corral y despues lo auia enterrado en el aposento y que tenia tambien un sapo en la traspuesta y una torta en un arca y q.a ora de medio día rregaba con binagre el dicho sapo y muñeco"* (30).

Esta caracterización del sapo como animal demoníaco relacionado con la hechicería es frecuente en la documentación inquisitorial:

*En 1641, Isabel Bautista, de Toledo, "tenía siete diablos en una redoma... y q. heran como sapos de malas figuras y q. la dicha Ysabel Bautista destapaba la redoma y les daba de lo q. comia y la dicha Catalina Martínez de miedo desta se mudo del arquillo a la sangre de Cristo"* (31).

También la serpiente aparece teñida de connotaciones negativas tras la evolución experimentada por su significación simbólica. En la antigua Grecia se la entronizaba solemnemente como encarnación de Asclepio (Esculapio), dios de la salud, deidad telúrica y serpiente ella misma en su origen. Con posterioridad queda sometida a un proceso que desembocará en su desacralización total, perdiendo los valores positivos con que la había aureolado la religiosidad telúrico-mistérica, convirtiéndose así en objeto de repulsa (32). En el ámbito cultural judeo-cristiano se le atribuye la expulsión de Adán y Eva del jardín del Paraíso, según la narración del Génesis (33), y suele considerarse como la encarnación del Diablo ya que presenta una serie de rasgos diabólicos: es fría por su sangre, terrestre porque se arrastra y mortífera por su veneno (34). Toda esa carga de negatividad se manifiesta incluso plásticamente, y en el arte románico la serpiente se convierte en representación teriomórfica de Satanás, además de simbolizar entre los vicios a la avaricia y, sobre todo, a la lujuria (35).

Otro animal muy vinculado al mundo de la brujería es el carnero, cuya figura adopta con frecuencia Satanás en sus apariciones terrestres, elección basada en los caracteres demoníacos que posee, como el ser peludo y tener cuernos (36). A él aludían, sin duda, las voces del coro de brujas que en 1639 en el lugar de Valdepiélagos, bailaban en el campo a las diez de la noche alrededor de una figura muy grande mientras decían: "*guebos coçidos para nuestros maridos guebos assados para nuestros enamorados el carnero para mi me le quiero*" (37).

Tanto la serpiente como el carnero pueden acompañar al muñeco de cera en los rituales maléficos oficiados por la hechiceras castellanas de la primera mitad del siglo XVII, como vemos en el caso siguiente:

En 1641, Catalina Martínez, de Toledo despechada por el abandono de su amante decía que "*le auia de matar y darle tres cofradías y la mortaja para q. supiese quien era*". Para ello trató con Isabel Bautista que tenía fama de hechicera, quien le aseguró que haría morir a quella persona en 16 días e hicieron juntas una figura de cera con unos alfileres. La Bautista le pidió que "*le llebase una cabeça de carnero negro y el grano de lecho y el neldo*", como lo hizo, y le llevó también "*tres ojas de almano y se las dio a la dicha Ysabel Bautista la qual dixo q. no podia açer nada sino le enbiaba el ollego de culebra*" (38).

La exigencia del color negro que había de tener la cabeza de carnero, parece relacionada con el hecho de que habitualmente el Demonio utilice ese color, tanto para sí mismo cuando se presenta bajo el aspecto de un hombre, como para los animales en los que se transforma: gato negro, perro negro, etc. No se puede hablar sin embargo de una ley general, porque en otros casos el Diablo aparece asociado a otros colores (39).

La figura de cera se presenta alguna vez en correlación con otro animal, el lagarto, pero en este caso la sabandija carece de rasgos negativos, identificándose más bien con la víctima que se consume al mismo tiempo que lo hace el reptil:

En Madrid, en 1648, Isabel de la Cruz que curaba de hechizos a Francisco de Benavente, dijo que había que quemar el hechizo que era *"una agujeta de galon carmesi con siete nudos y unos rejecitos en cada nudo denegrido como si hubiera estado devajo de tierra y un Muñeco amortajado en un paño negro vestido de seda que tenia el Muñeco atravesado por diferentes partes con treinta y tres agujas"*. La figura estaba atada por la cintura con la agujeta a la cola de un lagarto que tenía los pies atados con unas cintillas; el lagarto estaba vivo en una cuevecita tapada con una tabla cubierta de arena *"y q. asi como se yua secando y consumiendo de la misma suerte yua tambien su marido de esta"* (40).

Otro tipo de elementos que suelen acompañar a la figura antropomórfica son los tejidos que adoptan diversas formas: paños, hilos, cintas, etc. Por regla general la figura de cera aparece envuelta en un paño o trapo que puede ser blanco (41), o negro si se pretende conseguir la impresión de que está amortajada (42). Algunos de estos tejidos son de uso personal de la víctima, como el manto (43) o la agujeta (cinta) de los calzones (44), lo que implicaría mayor vulnerabilidad del destinatario a la acción del maleficio, por tratarse de prendas que habían estado en contacto con su propio cuerpo.

No suele presentar exigencias especiales de carácter espacio-temporal el empleo de tejidos en los rituales maléficos, si bien en un caso se hace constar expresamente que la enfermedad que padecía una mujer había sido causada por un hechizo que le habían echado en hilo *"y q. se lo hauian hechado a la puerta de su casa tomando la medida de la puerta de su casa en cruz como haspa de manera q. a esto solo hauia de hacer el daño y q estaba hilado en día de sacramento o en juebes santo y q. hauia estado enbuelto en una figura de çera y colgado en un peral y con los grandes calores del tiempo se derretia la figura de q. la caussaban los grandes creçimientos a esta"* (45).

La circunstancia de que el hilo, agente principal del maleficio en este caso, se hubiese fabricado el día del Corpus Christi (día de sacramento) o el Jueves Santo, parece relacionada con la idea de que brujas y hechiceras y procuraban llevar a cabo sus actos maléficos precisamente en los días más señalados del santoral eclesiástico, con intención de que la ofensa inferida a Dios fuese de mayor categoría dada la sacralidad de la fecha elegida (46).

Asociadas a la figura de cera, intervienen también en estos rituales en calidad de elementos complementarios, algunas plantas cuyos caracteres básicos pasamos a analizar, ya que creemos que no se utilizaban al azar, sino con un amplio conocimiento de sus virtudes, especialmente de aquellas más negativas.

#### Acíbar

Es una sustancia resinosa muy amarga, obtenida por maceración de varias especies de áloes (47), plantas leñosas que se crían en laderas soleadas, y a menudo en lugares rocosos o pedregosos. Su jugo se utiliza en medicina por sus virtudes purgantes, parecidas a las del sen, ruibarbo, frángula, etc. cuando se emplea a dosis elevadas, y en menor cantidad tienen facultades estomacales y aperitivas. Pero también puede dar lugar a congestiones abdominales, por lo que no debe darse a las mujeres gestantes o durante la menstruación, ni tampoco a los que padecen hemorroides sanguinolentas, ni a los niños (48).

#### Alcaravea (*carum carvi* L.)

Es una hierba bienal que llega a alcanzar hasta tres palmos de altura, de flores blancas y frutos elipsoides. Su raíz tiene un aromático sabor, que recuerda al de la zanahoria y el apio; se cría en los prados húmedos de las zonas montañosas.

Los frutos de la alcaravea, lo mismo que los del anís e hinojo, son tónicos, aperitivos y diuréticos, y según Laguna, su simiente "resuelve las ventosidades del estómago, provoca la orina y el menstuo, y es muy útil contra los dolores de ijada". La alcaravea es además un pasto muy apetecido del ganado (49).

### Almano

Aunque este es el nombre con el que se cita en la documentación, creemos que se trata del almaro o amaro (*salvia sclarea* L.), una salvia que llega a tener un metro de altura. Sus hojas son grandes, y las flores blanquecinas con cierto tinte violado o rosáceo. Es una planta muy vellosa, viscosa y de olor muy fuerte, que se cría en los ribazos y lugares incultos, aunque también ha sido cultivada a menudo.

La esencia de esclarea contiene un alcohol cristalizado llamado esclarol que se usa en perfumería para dar firmeza y resistencia al aroma.

Como a cualquier otra salvia, se le atribuyen una gran cantidad de virtudes, y se recomienda especialmente a los individuos nerviosos muy debilitados, para darles vigor y tonificarlos (50).

### Enebro (*Juníperus communis* L.)

Se trata de un arbusto de 1 ó 2 metros de altura, que puede llegar a ser un arbolito de varios metros. Tiene las hojas aciculares, pero planas por arriba, tiesas y extendidas, casi punzantes. Se cría en todo el Norte, y en las montañas de gran parte de la Península, desde los Pirineos a Sierra Nevada. Tanto el enebro como las nebrinas, gálbulos de color negro azulenco, presentan una serie de virtudes, como la de estimular la función renal. Dice Laguna que del enebro mana una "*cierta goma semejante a la almástiga la cual se dice vernix y sandarax en la lengua arábica, por donde algunos idiotas, corruptamente le dan el nombre de sandáraca, dado que la*

*sandáraca de dioscórides y de todos los griegos es una especie de oropimente roja, venenosa y muy corrosiva" (51).*

Con el verdadero enebro, se puede confundir el oxicedro (*juníperus onycedrus*), llamado también "cada" y enebro de la miera, que se cría en las comarcas mediterráneas de la Península y en las laderas soleadas y secas de nuestros montes. De su madera se obtiene por destilación seca una especie de brea llamada "miera" o "aceite de cada" (*oleum cadinum*), que es un líquido de color oscuro, olor desagradable y sabor ardiente con dejo amargo. Se utiliza en Veterinaria para sanar la roña de los ganados y otras dolencias cutáneas. Según Dioscórides, la resina llamada "cedria" obtenida de este oxicedro, tiene "propiedad de corromper los cuerpos vivos y conservar los muertos, por donde algunos le llamaron "vida de los difuntos"; corrompe también el paño y el cuero con la excesiva fuerza que tiene, es útil para clarificar la vista, porque quita las cicatrices y las blancas nubes que ofuscan los ojos y asimismo afirma que "si se untan el miembro viril con él antes del acto venéreo, lo hace inepto para engendrar" (52).

#### Gordolobo (*Verbascum Thapsus*)

Es una planta que puede llegar a rebasar la altura de un hombre. Se cría en los collados y laderas de casi todo el país, tanto en la Península como en Mallorca.

Lo mismo las flores que las semillas contienen saponinas, empleadas desde muy antiguo para combatir la tos y los catarros de las vías respiratorias. Pero a ese efecto saludable hay que añadir otro de signo contrario, y es su facultad de enverbascar las aguas, intoxicando a los peces de tal manera que se dejan coger sin dificultad (53).

## Helecho

El helecho macho (*Dryopteris filix-mas Schott*), llamado también en castellano dentabrón, es uno de los más robustos que se crían en el país. La base de la planta está constituida por un rizoma grueso, ligeramente soterrado, que puede alcanzar hasta 10 cm. de espesor por 20 ó 30 de longitud, y que es de color muy oscuro. Hacia su extremo inferior aparece un manojo de raíces muy duras, rígidas y también negras, mientras que del otro extremo brotan las frondes a modo de un gran embudo. Se cría en los bosques sombríos y húmedos, a la vera de los arroyos, y en los barrancos de las montañas de casi todo el país, desde los Pirineos a Sierra Nevada, y desde Cataluña hasta Galicia y Portugal, aunque no es tan frecuente como los otros helechos.

Los principios activos de este rizoma pertenecen al grupo de los floroglúcidos, sustancias de tipo fenólico emparentadas químicamente con la catequina, la antocianidina y la floroglucina, que tienen la virtud de paralizar la musculatura de diversos gusanos intestinales, los cuales quedan inmóviles o se desprenden de las paredes del intestino si estaban adheridos a ellas. Por esta razón se utiliza en Medicina para expulsar la tenia, añadiendo un purgante, pero su uso queda reservado exclusivamente a los facultativos, porque el hombre, aunque no tan sensible a aquellas sustancias como los gusanos, no es inmune a ellas, y si se rebasan las dosis toleradas pueden sobrevenir efectos indeseables, a menudo espectaculares, que llegan incluso a la ceguera, y en casos excepcionales a provocar la muerte.

Aparece esta planta vinculada a la hechicería desde antiguo, como se observa en la obra de Laguna, quien a finales del siglo XIX recoge "la vana superstición, abuso y grande maldad (no quiero decir herejía) de algunas vejezuelas endemoniadas, las cuales tiene ya persuadido a los populares que la víspera de Sant Juan, en punto de la media noche, florece y grana el helecho; y que si el hombre allí no se halla en aquel momento se cae su simiente y se pierde, la cual alaban para infinitas hechicerías" (54).

Dadas las condiciones potencialmente letales de la planta, parece lógico que cuando se cita el helecho como ingrediente de rituales maléficos, se trate del helecho macho y no del helecho común o helecho hembra (*Pteridium aquilinum*).

### Hiedra (*Hedera helix* L.)

Es una planta trepadora, que puede vivir muchos años, incluso hasta un millar, según algunos, por lo que fue considerada por los antiguos como símbolo de la inmortalidad. Se cría en lugares rocosos o pedregosos, al pie de los muros, en los bosques, etc. de toda la Península.

Al parecer, la hederina, uno de los glucósidos de esta planta tiene propiedades vasodilatadoras en pequeñas dosis, y en dosis mayores provoca efectos contrarios. Los frutos contienen cantidades notables de hederina y actúan como vomitivos y purgantes; son tóxicos para el hombre, y, sin duda, para diversos animales. De manera parecida obran las hojas, de las que se dice que matan a los canarios enjaulados que la picotean. Todos estos efectos se atribuyen a la hederina, y se manifiestan con vómitos, diarreas y congestión de las meninges.

Es aconsejable no usar esta planta al interior, ante la posibilidad de intoxicaciones, aunque al exterior un cocimiento de sus hojas sirve para cicatrizar las llagas.

Según Laguna, se llama a la hiedra "*cissos, cittos y dionisya, en griego, los cuales tres nombres antiguamente significaban a Baco... y pienso haberse la hiedra llamado así porque bebido su zumo y olido perturba la razón ni más ni menos que el vino, por el cual respecto, a mi parecer, se coronaban con ella los sacerdotes de Baco, de donde también ha venido a colgarse por las tabernas*" (55).



### Opio

Es una sustancia narcótica obtenida del jugo de adormideras verdes (56).

La adormidera (*Papaver somniferum* L.) es una planta anual de flores grandes, que se creía en los jardines y a veces espontáneamente cerca de ellos.

Entre sus alcaloides, el principal es la morfina, que se halla en el jugo cuajado de la planta, o sea, en el opio, en cantidad variable.

Por ser productos muy tóxicos, tanto el opio como la morfina, su uso queda reservado exclusivamente a los médicos, ya que como afirma Laguna, una onza de su simiente puede hacer dormir a un hombre "in aeternum" (57).

Acabamos de ver que la mayoría de las plantas y derivados de origen vegetal empleados en rituales maléficos, tienen capacidad, al menos potencial, para producir graves daños físicos, e incluso la muerte, cuando se utilizan en dosis inadecuadas. Ello nos indica que como ya señalábamos antes, su elección no se realizaba al azar, sino con pleno conocimiento de sus efectos, quizás no tanto por la preparación botánica de la propia hechicera, que indudablemente poseía, como por haber tenido la oportunidad de acceder a un verdadero "stock" informativo procedente de generaciones anteriores.

Además de estos elementos de naturaleza vegetal, en el proceso de fabricación de algunos hechizos se utilizan, si bien de manera esporádica, productos químicos como el azogue o mercurio, y el llamado solimán (58), nombre que se aplica al sublimado corrosivo, que a veces se usa popularmente en el sentido de veneno (59).

Por último, hay que señalar la presencia, en muy contados casos, de sustancias comestibles en forma líquida o sólida (pan, torta, vinagre), y de algún elemento orgánico de la víctima (cabellos), relacionados más o menos directamente con la figura de cera (60), que analizamos en el epígrafe siguiente ya que suelen actuar como agentes principales en muchos rituales maléficos.

## II) Sustancias administradas por vía oral

Causar daño por medio de alimentos es una práctica mágica utilizada con tanta frecuencia, que ha sido recogida en la literatura popular infantil en cuentos como el de Blancanieves y los siete enanos, en el que, como es sabido, la manzana envenenada juega un destacado papel en el desarrollo de la historia.

En la Galicia contemporánea se conoce como "mal de bocado" a la enfermedad producida por un espíritu maléfico que se sirve de los alimentos para penetrar en el cuerpo de la víctima, y quizás porque en ellos pueden entrar aquellos espíritus, es por lo que deben ser bendecidos en la mesa (61).

En el contexto histórico que nos ocupa, es usual que la hechicera sea acusada de provocar la morbilidad y/o mortalidad de la víctima por medio de comida o bebida previamente manipuladas para conseguir el daño.

No existe una tipología especial de alimentos maléficos, ya que su carga de negatividad no reside, en general, en la naturaleza de la sustancia empleada, sino en la preparación a la que la hubiera sometido la hechicera. Puede tratarse de manjares apetitosos como productos de repostería: confites (62), mazapán (63); alimentos comunes: huevos (64), lomo de cerdo (65), caldo (66), torta con grasa de tocino (pringue) y aceite (67); frutas: peras (68); condimentos: pimienta (69), polvos de sal (70), o simplemente agua, bien de condición especial como la que en 1648 en Madrid, decía Dña. María de Acevedo que había en su tierra murciana "*q. dandola a beber*

a una persona moriria" (71), o previamente aderezada para producir la muerte del destinatario (72).

El maleficio alimentario puede obrar de dos maneras:

- a) Por sí mismo, con independencia de cualquier otro elemento secundario.
- b) Con la colaboración de otros factores que contribuyen a reforzar su acción.

En el primer caso el resultado puede ser inmediato, o demorar su aparición durante largo tiempo, incluso meses, como muestran los siguientes ejemplos en los que la relación causa-efecto ofrece una temporalidad divergente:

En 1625, Juan de Villanueva, vecino de la villa de Malagón se sintió malo después de comer una olla de huesos de macho en casa de María Díaz, alias Mari-Marta, mujer de Juan Escribano; estuvo enfermo más de cuatro años al cabo de los cuales murió con la sospecha de haber sido hechizado por aquella (73).

En Madrid, en 1622, Dña Teresa de Velasco, mujer de Roque Antonio de Abila, criado del Príncipe de Esquilache, comió unos confites que le envió Luis de Villadiego, cuyos amores había rechazado, "*y passados dos o ttres meses poco mas o menos esta declarante se sintio mala de unas melancolias q. la afliguan mucho el coraçon y ponian en grande aprieto porq. la hacian echar espumarajos por la boca y perdía el sentido*". Ante esta situación recordó que Villadiego se la había jurado, y se persuadió de que su daño procedía de los confites y de que Villadiego le había dado algún hechizo en ellos (74).

La presencia de elementos complementarios acompañando al factor principal responsable directo del maleficio, abarca un amplio repertorio: signos religiosos (*cruces*), materias vegetales, elementos orgánicos, etc.

De igual manera que ocurre con las figurillas de cera, los rituales maléfico-alimentarios se asocian a veces a animales que por su naturaleza o circunstancias presentan caracteres demoníacos, como el perro o el sapo.

El perro es uno de los animales elegidos por Satanás para hacerse visible a los ojos de los hombres, como consta en los escritos del monje cisterciense medieval Cesáreo de Heisterbach, que lo incluye entre aquéllos junto al lobo, gato, mono, toro, macho cabrío, sapo, cerdo, oso, y por supuesto, la serpiente (75). Se le atribuyen también rasgos diabólicos, como el ser peludo y sobre todo, envidioso (76), y quizás por todo ello, cuando Ana Jiménez, vecina de la villa de Siruela, en 1638 quería matar a su marido, pidió una cabeza de perro negro para enterrarla de forma que quedase por fuera la boca abierta, llena de habas y al sol, con intención de dar a comer a su marido las que de allí naciesen, con lo cual lo mataría (77).

La utilización de elementos diabólicos en este caso resulta obvio, ya que las habas carecen naturalmente de efectos letales, por lo que toda su potencia maléfica radica en el substrato en el que deberían germinar: la cabeza de perro negro, símbolo de Satanás.

La misma relación simbólica parece existir en la administración de polvos de sapo en comida (78), aunque posiblemente su sola ingestión bastaría para provocar al menos algún desarreglo digestivo.

La asociación de expresiones verbales a la materia alimenticia parece destinada a reforzar su efecto negativo, aunque no se trata de fórmulas específicas acuñadas expresamente con tal finalidad, sino de palabras o amenazas proferidas por la hechicera con carácter genérico (79).

En la mayoría de los casos no consta el ceremonial preliminar que confiere capacidad de daño a las sustancias destinadas a la víctima, pero cuando se presenta aparece dotado de un cierto grado de complejidad:

En 1630, una mujer de Madrid, temerosa de que su hijo menor revelara su adulterio ante el marido, recurrió a Juana de Prado solicitando remedio para que el niño olvidara lo que había visto. La hechicera dió a comer al niño una libra de peras, y de madrugada, tras decirle unas palabras que necesariamente habían de pronunciarse después de las 12 de la noche, le hizo beber el agua de unas yerbas (gordolobo y otra que no se cita) que destiló en una alquitara o alambique. Por la mañana, Juana de Prado aderezó un mazapán enviado por la madre del muchacho, lo que hizo estando sentada en la cama, desnuda y con una vela encendida, mientras decía unas palabras y trazaba unos garabatos a modo de cruces sobre el confite, que posteriormente se dió a comer al niño en el almuerzo. El hechizo resultó muy efectivo, porque a partir de ahí el niño quedó *"muy atontado y desde entonzes lo esta sin genero de memoria y oluido lo que le auian enseñado a leer y las oraçiones y esta totalm<sup>te</sup> tonto"* (80).

Se puede sistematizar este tipo de rituales en tres niveles de diferente gradación:

- 1) Un primer grupo lo constituyen aquellos cuyo potencial maléfico procede de la hipotética manipulación, por parte de la hechicera, de alimentos comunes o neutros, como confites, huevos, caldos, etc. que en su estado natural no producirían el menor daño.
- 2) En un segundo apartado se sitúan los que aparecen dotados de caracteres analógico-simbólicos, basados, como acabamos de ver, en la relación de la sustancia administrada, con elementos más o menos diabólicos: perro, sapo, color negro, etc.
- 3) En un tercer estadio se incluyen los hechizos que podríamos denominar de base racional, que proceden en su origen de la mala voluntad de la hechicera, pero además son capaces por su misma naturaleza de iniciar en el organismo

de la víctima un proceso que, inevitablemente, le conducirá a la enfermedad o a la muerte. De este tipo es el que pretendía utilizar en Toledo, en el año 1642, Dña Ana de Avalos y Miranda, contra el Dr. Dn. Andrés Fernández de Hipença, vicario general de Toledo, por despecho de que ya no le correspondía, después de haber tenido de él una niña, y para llevar a cabo su propósito de matarlo, pensaba darle de comer en un potaje la simiente de la seda "*porque incorporados los gusanillos de la seda en el estómago revivían y no se puede atajar*" (81).

### III) Sustancias orgánicas y prendas personales de la víctima.

Como afirma Kheith Thomas, y hemos visto ya, las corrientes intelectuales del Renacimiento potenciaban la antigua idea de que cualquier parte del organismo humano contenía sus espíritus vitales (82). No es de extrañar, por tanto, que una de las técnicas maléficas utilizadas en hechicería fuese la de manipular los fluidos orgánicos de la víctima, así como sus ropas, que por hallarse vinculadas estrechamente con la persona, se suponía participaban también de algún modo de la naturaleza de aquélla.

El soporte material desencadenante del hechizo responde en este caso a una doble condición:

- a) Una pieza de ropa que haya estado en contacto directo con el cuerpo de la víctima, y que con preferencia adopta forma estrecha y alargada: trenza del cuello (83), agujeta o cinta para sujetar los calzones (84), ligas (85), etc. Suele emplearse cuando en el maleficio subyace una finalidad erótica o amorosa, especialmente dirigida a impedir o entorpecer el ejercicio de la potencia sexual masculina, lo que se conoce en la terminología de la época como "ligamiento".

- b) Cualquier elemento corporal o sustancia emanada del organismo de la persona hechizada, como un diente (86) o un poco de semen recogido en un paño (87).

La manipulación previa de estos agentes maléficos no suele constar de manera específica en la documentación, pero cuando aparece indica, como señalábamos anteriormente, una *relativa complejidad* que confirman los casos que pasamos a desarrollar, exponentes de cada uno de los dos tipos de maleficio que estamos analizando.

- a) En 1644, Dña. Lorenza de Figueroa o Valtanas, que vivía en Madrid, sabiendo que el secretario Dn. Cristóbal de Medina, de quien tenía una hija, se casaba, le ligó para que no pudiese tratar con su mujer, ni con ninguna otra más que con ella. Trajo para este fin a una gitana ya vieja llamada Gracia, a la que entregó una agujeta de la parte delantera de los calzones de la víctima. La gitana hizo muchos nudos en la cinta y la echó en un cazo de agua caliente con plomo y cera, juntándose todo en un emplasto; después lo sacó, lo puso en la mano y tomó dos velillas de cera amarilla encendidas, echando varias gotas de cera sobre el amasijo anterior, al tiempo que musitaba unas palabras entre dientes. Según la versión del testigo que depone ante el Tribunal, la oficiante se llevó a su casa el emplasto para hacer ciertos conjuros que debían pronunciarse por la noche. Una variante del mismo ceremonial la facilita otro testigo que afirma que Dña. Lorenza y la gitana tenían además de la agujeta, dos vergajos de carnero y una imagen de santa Marta de papel; hicieron los nudos en la cinta poniendo en ellos una pelotilla de cera, y en la parte de abajo de la agujeta colgaron una pesa de plomo y allí dijeron unas palabras para ligar a Dn. Cristóbal (88).

Sin entrar en interpretaciones de carácter freudiano, parece evidente que se trata de un ritual analógico-simbólico, en el que la cinta o agujeta equivaldría al miembro viril cuya erección se intentaba impedir por medio de la cera y el plomo que actuarían de contrapeso.

- b) En 1645, Francisca Rodríguez, de Ciudad Real, dijo a una persona que quería ligar a un hombre, que era menester le trajese semen del mismo en un lienzo, como en efecto lo hizo. La oficiante rompió el paño en tiras en la parte que contenía el esperma, e hizo unas torcidas de ello "*torciendolas la dha persona en las tablas de sus muslos y partes ylicitas*" volviendo a entregarlas después a la hechicera (89). Es posible que, en este caso, estemos ante una técnica incompleta ya que no se clarifica lo que hizo la hechicera después de aquella preparación, pero el matiz sexual de toda la ceremonia tampoco ofrece dudas.

#### IV) Elementos repulsivos.

Con frecuencia el mago se sirve para el maleficio de sustancias que pueden considerarse intrínsecamente malas; aparecen cargadas de valencias negativas y su sola presencia o su contacto ponen en marcha el proceso que llevará a la enfermedad o la muerte de la víctima. Se trata de técnicas espectaculares ante cuya contemplación el destinatario suele experimentar verdadero terror, intuyendo su propia incapacidad para luchar contra el mal con una mínima garantía de éxito.

El agente desencadenante suele ser un elemento inocuo en esencia y de uso común: puchero (90), servilleta (91), dinero (92), ladrillos (93), licor (94), pero modificado de tal forma por la manipulación hechiceril, que pierde su inofensivo carácter inicial para convertirse en algo peligroso.

Esta malignidad de la preparación hunde sus raíces en el carácter repugnante de las sustancias empleadas, que entronca directamente con el aspecto sucio y asqueroso que se atribuye al diablo, que como es sabido, disfruta revolcándose en la inmundicia (95). De aquí que el oficiante recurra para este tipo de rituales a elementos que por su propia naturaleza, o bien por su mal olor, color, sabor, aspecto, etc. participan en alguna medida de la condición diabólica.



Algunos de estos agentes maléficos se recogen en libros esotéricos, como el que en 1632 tenía en Madrid Dn. Agustín berdugo, cuyo título no se cita, en el que se explica la fabricación de venenos para matar utilizando "*sesos de hombres muertos con los de un lechon mezclados con çumo de algunas yerbas y açogue y soliman y opio y q. junto todo se hechase en una redoma y se metiese entre estiercol caliente y q. estubiese alli nueve dias al cabo de los quales se hazia un licor tan fuerte q. untando con el una silla el q. se sentase en ella dentro de beinte y quatro oras perderia los sentidos y dentro de beinte y quatro moriria sin q. faltase remedio umano para ympedir la execuçion y el mismo efecto haria si se untasen algunos guantes y alguien se los ponía*" (96). Se trata, en este caso, de un nivel teórico que no llega a cristalizar experimentalmente o lo hace de manera parcial. Pero con mucha frecuencia se llevan a la práctica conocimientos mágicos que ponen en juego agentes maléficos igualmente repulsivos:

En 1622, en Madrid, Dña. Teresa de Velasco y Francisca de Morales, prepararon nueve recipientes llamados "*pucheros de desdicha*", con el fin de causar daño a varias personas. Se habían de echar tres pucheros a cada destinatario, conteniendo orines de una negra, tierra de las tres cárceles de la villa y "*agua suçia de çapateros en que echan a remoxar la suela y el çerote, y tambien agua de las muelas e q. amuelan los cuchillos los barberos y açeyte de enebro y de todo esto junto hiçieron los dichos pucheros puniendolos con las dichas cossas en un anafel lleno de lumbre y deçian conjuros cuando se hiçieron los dichos pucheros*" (97).

Como en el caso anterior, los elementos que se emplean son repugnantes y esta categoría depende de varios factores:

- 1) De su propia naturaleza: aguas sucias, orines, sangre.
- 2) De las connotaciones sociales de carácter negativo que lleven implícitas, como que la tierra tuviera que ser tomada necesariamente de las cárceles de Madrid,

donde pululaban todo tipo de delincuentes, o que los orines fuesen precisamente de mujer negra, si tenemos en cuenta que los negros en la España de los siglos XVI y XVII, procedentes de Portugal o de América, pertenecían a las capas sociales más bajas de la población siendo en su inmensa mayoría esclavos o libertos (98).

- 3) De la intensidad del olor, demasiado fuerte, como sucede con el aceite de enebro también llamado miera o trementina de pino, que se obtiene de las bayas del enebro y se ha usado como sudorífico y depurativo, y los pastores lo usan para curar la roña del ganado (99).

El ritual de los "pucheros de desdicha" presenta exigencias espacio-temporales muy concretas. Se había de vaciar el contenido de cada vasija en la puerta de la víctima en días diferentes, precisamente en martes, jueves y sábados "*q. heran días desdichados*" (100), aunque no se aclara la razón del carácter desgraciado que se atribuye a esos días. Incluye además fórmulas orales denominadas conjuros, invocación de demonios y maldiciones dedicadas al destinatario, cuya formulación tampoco se especifica.

Si hemos de creer las afirmaciones de las personas implicadas, la técnica gozaba de un alto grado de efectividad, ya que después de haber sido víctimas de este ritual, todos los destinatarios sufrieron graves males en forma de enfermedades, persecución por la Justicia, pérdida de pleitos, etc.

A veces se hacen intervenir en estos ceremoniales, elementos de naturaleza inmaterial pero igualmente repulsivos que actúan como agentes provocadores del daño:

En 1633, Dña. Juana Garzon, de Madrid, afirmaba que para ligar a un hombre era necesario mucho; eran menester nueve almas, 3 de ahorcado, 3 de ahogado y

otras 3 que no recuerda. La persona interesada en el ligamiento había de dar a la oficiante dineros para unas misas y ella iría a casa de la víctima y haría un conjuro para que viniesen las almas, una de las cuales había de quedar allí (101). Es de suponer que la permanente presencia del espíritu de una persona desaparecida en circunstancias tan trágicas, sería suficiente para impedir que el destinatario del maleficio desarrollase con normalidad su actividad sexual, aunque se añade la necesidad de disponer de una prenda quizás de la misma víctima, lo que nos pondría ante una técnica mixta en la que intervendrían simultáneamente factores pertenecientes al tercer apartado de la clasificación.

Sin alcanzar ese grado de espectacularidad, otras técnicas maléficas utilizan también sustancias u objetos repelentes, como depositar en casa de la víctima tres huevos tan duros que no se podían romper ni con piedras, completamente azules por dentro y que poniéndolos en el suelo bailaban (102). Se habían encontrado además en la misma vivienda, dos ladrillos untados con jirapliega, electuario purgante compuesto de acíbar, miel clarificada y otros ingredientes, (103) que formaban como un betún que no se había podido limpiar (104).

Del mismo tipo parecen ser unos polvos pardos, sin olor, que a pesar de barrerlos quedaban pegados al suelo, a los que se atribuye la grave enfermedad padecida por su destinataria (105), o la colocación debajo de la cama de un enfermo, de una servilleta llena de sangre, que unía al rechazo instintivo que produce la visión de la sangre, el hallarse cosida con un pedazo de almohada y entre ello, un pedazo de manga picada, atribuyéndose a todo ello la autoría de la enfermedad (106).

#### V) Acción directa de la hechicera.

Las técnicas analizadas hasta ahora presentan un rasgo común: el empleo de un elemento material o inmaterial que, manipulado por la oficiante, sirve para desencadenar el daño (figuras antropomorfas, sustancias repulsivas, etc). Pero la

hechicera tiene capacidad además para actuar con mayor sutileza; basta un gesto, una palabra o una simple mirada suya, para que la desgracia se abata sin paliativos sobre la persona elegida. La bruja interviene entonces directamente, sin necesidad de intermediarios.

Una forma muy conocida de este tipo de maleficio, es el empleo de la potencia oftálmica de la hechicera para producir el llamado "mal de ojo". La creencia en el poder de determinadas personas para causar daño con la mirada está muy extendida (107), hasta el punto de encontrarse en culturas muy heterogéneas.

En el siglo XVI español, la gente culta, como Fray Martín de Castañega, suponía que se trataba de un fenómeno natural provocado por la expulsión de las impurezas corporales que algunas personas realizaban a través de la mirada, es decir, que el mal de ojo se debía a una disposición corporal del que miraba. Pero la mayoría consideraba que el aojador disfrutaba de tan negativa cualidad a causa de una fuerza diabólica o perversa que se manifestaba especialmente en aquellas personas que padecían alguna tara física o moral (108).

El mal de ojo surge siempre de la vinculación de los aojadores con el Mal, que en la tradición europea se identifica con el Diablo y sus seguidoras las brujas, asociación que todavía permanece viva en el mundo rural contemporáneo (109).

En general, la causante de este maleficio es la mujer, especialmente en los estados fisiológicos propios de su sexo, como ocurre durante la menstruación, el embarazo o la menopausia. Las aojadoras suelen ser mujeres viejas, que despiden mal olor, tienen defectos físicos y son feas (110); es decir que la aojadora es en realidad una clase de bruja que produce daños por medio de la mirada (111). En muy pocos casos se atribuye al hombre la responsabilidad del mal de ojo (112), pero en cambio, determinados animales gozan de esa condición, como el "*basilisco, que mata con su vista a los que mira, como el gallo cuyos ojos producen miedo al león, como*

*los lobos que quitan la voz y ponen rancos a los que ven antes de ser vistos"*, según escribía Pierre de Lancre en el siglo XVII (113).

Se puede distinguir el mal de ojo voluntario, provocado por aojadores que han hecho un pacto con el Diablo, del involuntario, causado inconscientemente por personas que poseen determinadas características físicas que no pueden controlar y que sobrellevan como una fatalidad (114). Sin embargo, en la práctica tal distinción resulta inútil porque el efecto del poder maléfico es el mismo: el daño o la desgracia de la víctima.

El mal se podía contraer en cualquier lugar, sin darse cuenta (115), y presentar síntomas muy variados, por lo que son numerosas las enfermedades que pueden deberse a un aojamiento (116), pero quizás su manifestación más frecuente consistía en una extraña debilidad y encanijamiento que atacaba a los niños y adolescente de manera repentina (117).

Tales rasgos eran corrientes también en la demarcación del Tribunal toledano en la época que nos ocupa. La hechicera podía provocar la enfermedad de una persona, utilizando exclusivamente la invisible emanación de sus ojos:

En 1625, Beatriz Sánchez, de Madrid, estaba pasando las cuentas del rosario por la boca, cuando llegó a ella un niño acompañado de su madre, a quienes se dirigió diciendo: "*q. buenos ojos tiene este niño, veamos si son como los de vm. y mirandola a los ojos, al punto le dolieron y se le hincharon a la tª de suerte q. penso cegar*" (118).

La misma acción realizada no con un adulto sino sobre un niño, podía conducir a un resultado fatal:

En Villaharta (junto a Escalona), en 1636, María López quiso vengarse del marido de la testigo, y aprovechó el momento en que ésta llevó a su hija de tres meses a Ntra. Sra. de la Cañada, a media legua del pueblo; estando allí la hechicera, viendo a la niña la pidió, y ante la negativa de la madre, se quedó mirando mucho a la criatura *"y dentro de media hora murio la niña haciendo mil extremos extrahordin<sup>os</sup> que causaron nouedad a los que alli estauan"* (119).

La fascinación por la mirada es una de las principales técnicas hechiceriles de acción directa para producir el maleficio, pero éste puede desencadenarse también por otros medios:

- Por contacto físico.
- Por relación verbal con la hechicera.
- Por actuación de la hechicera a distancia.

1) A la primera categoría pertenecen los daños provocados por contacto directo con la hechicera, que toca con sus manos la parte que se verá afectada, por ejemplo los genitales de un niño de tres años que apretados por aquélla se inflaman y llagan (120), o toma en brazos a la víctima (siempre un niño de corta edad), que *"sin sentir mal que tubiesse por entonces, luego le dio una calentura que no se le quito tan presto"* (121). En los dos casos, la acción se realiza a la vista de testigos y la relación causa/efecto parece evidente. Sin embargo, la forma más espectacular de este tipo de maleficio suele ser visible únicamente en sus resultados. Consiste en causar la muerte de niños dejando huellas inconfundibles de su paso en el cuerpo de las criaturas. El caso no es frecuente en la documentación que hemos analizado, por lo que exponemos aquel que reúne la mayor parte de los rasgos atribuidos a la brujería por la mentalidad popular:

En Madrid, en 1645, María González, María Bautista y María Rodríguez de Cárdenas fueron presas en la Cárcel Real, acusadas de haber matado con brujería a un niño de 9 meses, cuando dormía acostado en la cama con sus padres y con otra criatura de 8 días que la madre del primero amamantaba también. La mujer, la noche del suceso se acostó tarde *"y oyo q. por çerca de su bentana como ençima del tejado oyo rebolotear como si fuera pajaro grande a modo de lechuça y esta se espanto y luego sintio un grande aire y muy frio dentro del aposento y le dio tan reçiamente en la parte de la garganta q. estaba haçia la bentana de manera q. la helo y hasta oy siente el efecto del dicho aire porq. tiene la parte donde le dio con dolor y encojidas las cuerdas y fue con tanto esçeso q. con estar çerradas puertas y bentanas echando de ber q. el aire apagaba la luz llego con las dos manos a taparla para q. no se muriese y luego se acosto dejando el candil adereçado porq. ubiese luz asta la mañana como hordinariamente lo haçia por su ijo i por la otra criatura q. estaba sin baptiçar"* (122). Durante la noche *"les echaron sueño a marido y mujer q. no despertaron hasta la mañana q. despertaron congojados y sudando y allaron al niño ijo suyo frio y muerto y abiendose acostado sano y bueno y la dicha criatura mudada de la cabeçera a la mitad de la cama... y ttiniendo las partes vaxas chupadas y con sangre con cardenales y con señales en forma de auer auido algunas mordeduras"* (123). La madre atribuye el suceso a la venganza de las brujas, y el testimonio médico es unánime también corroborando la misma interpretación. El cirujano Manuel de Montalbán afirma que el niño fue muerto de forma violenta *"porq. el escroto y testiculos y ano o sieso estaban contusos y al pareçer apretados con la boca... y en los muslos abia otras contusiones semejantes lo qual sin biolencia naturalmente no puede suçeder y asi juzga q. la dicha muerte fue biolenta y echa con brujeria segun lo q. alcança por reglas y doctirna de su ejerçicio q. a oydo y visto en semejantes ocasiones y oydo a medicos y cirujanos"*. De la misma opinión es otro cirujano, Andrés Vela, para quien la muerte del niño *"no fue natural sino violenta y del modo y forma con q. se sabe y es notorio q. las brujas matan y hieren le pareçe sin duda q. la dicha muerte se causo por brujería"* (124). Tales

testimonios evidencian que la creencia en la realidad del maleficio no era exclusiva de las clases populares, sino que afectaba a capas más amplias de la sociedad llegando a aparecer incluso en grupos sociales de cultura relativamente elevada.

No siempre el maleficio deriva de la relación directa y personal con la hechicera; basta entrar en contacto con cualquiera de sus fluidos orgánicos para que el daño resulte inevitable. Su orina, por ejemplo, es suficiente para producir ulceración y cojera en la persona que por casualidad la haya recibido sobre sus piernas (125).

- 2) También la comunicación verbal con la hechicera puede resultar peligrosa, incluso si se trata de habituales conversaciones de vecindad. En este sentido, la sola interpelación por parte de aquélla, acerca del nombre que un padre quería poner a su hijo recién nacido, es capaz de provocar la muerte del pequeño (126).

Si esto sucede cuando no media entre la hechicera y su víctima ningún tipo de enemistad, hay que suponer lo que ocurriría si previamente se hubieran producido discusiones o disputas entre ellos. Es suficiente entonces que la primera pronuncie una serie de amenazas, para que casi de inmediato se manifiesten sus efectos sobre el sujeto causante de la hostilidad. Dichas expresiones pueden acompañarse de algún gesto significativo, como poner un dedo en el entrecejo mientras se fulminan los peores deseos contra la víctima:

En Malagón, en 1625, María Brava con ocasión de una enfermedad que padecía, envió a un vecino de la villa para que avisara que le trajeran el Santísimo Sacramento; él no pudo ir por hallarse muy ocupado, por lo que aquélla "*sacando la mano devaxo de la ropa de la cama y puniendo el dedo entre los ojos dixo para esta q. si me leuanto q. me la a de pagar y a cauo de pocos días cayo malo el dicho Juan Rubio y estuvo enfermo mas de ocho messes, de q. murio*" (127).



- 3) Por último, la acción maléfica de la hechicera se puede ejercer a distancia por simple volición aplicada al objeto, sin participación de ningún tipo de intermediarios. Se trata, por tanto, de la más sencilla de las técnicas de maleficio, que no precisa de más requisito que la voluntad de la oficiante, tal como muestra el siguiente caso:

En 1625, Isabel García, de Madrid, dijo a un hombre que intentara tener relación sexual con una mujer y vería como no podía en absoluto. Así sucedió en efecto, de lo que el hombre se admiró mucho porque era la primera vez que le ocurría, y todavía más cuando la hechicera le dio toda clase de detalles sobre lo sucedido diciendo: *"vien se que V.M. viene enojado conmigo porque no a podido hazer efecto lo que pretendía porque vien se que a estado con tal muger y en tal parte y que a procurado tantas vezes hazer esto y esto y no a podido, en todo lo qual azerto y dijo puntualmente lo que auia pasado dando las señas de la muger y como auia sido en el campo"* (128). La eficacia de la voluntad hechiceril queda patente cuando después de indicarle que volviese a probar y vería como podía, el testigo estuvo con una mujer diferente sin tener ningún impedimento.

En definitiva, para la hechicera cualquier soporte material es válido cuando se trata de poner en juego su voluntad maléfica, que por otra parte puede ejercer también sin necesidad de ningún vehículo transmisor, fuera de sus propios malignos deseos. El maleficio por tanto, descarga sus efectos sobre la víctima a través de diversos rituales empleados por la oficiante, que pueden sintetizarse así:

- De identificación: figuras antropomorfas.
- De penetración: rituales alimentarios.
- De contacto:

- a) directo: acción directa de la hechicera.

b) indirecto: manipulación de elementos orgánicos y prendas personales de la víctima.

- De simple presencia: elementos repulsivos.
- De volición: actuación invisible y a distancia de la hechicera.

## EL MALEFICIO COMO FACTOR ETIOLÓGICO DE LA ENFERMEDAD. AGENTES DESENCADENANTES: CLASIFICACIÓN.

[illegible]

Hechizos	Figuras y objetos	Prendas de la víctima	Materias comestibles	Elementos temporales	Animales	Elementos vegetales	Fórmula oral	Elementos orgánicos	Elementos repulsivos	Acción directa de la hechicera	Elementos especiales	Elementos químicos	Elementos inmateriales
8. Leg. 82.27. XVI	Figura de cera. Afileres.				Cabeza de carnero. negro Hollejo de culebra.	Grano de helecho. Eneldo. Hojas de almano.							
9 Leg. 82.27. XIV	Valona del marido de la víctima.						"Ni por missa que oygas..."						
10 Leg. 83.10. XVI V			Confites.										
11 Leg. 85.3. XXVII			Un huevo.										
12 Leg. 84.9 XLVI	Muñeco de cera. Paño negro. 33 agujas. Agujeta.				Lagarto.								
13 Leg. 88.15. XLIX			Polvos en comida.		Cabeza de perro negro.	Habas.							
14 Leg. 88.22. LX			Pimienta.										
15 Leg. 86.19 LXI			Torta de cendal con pringue y aceite. Panecillos de trigo.		Polvos de sapo.								

[illegible]

Hechizos	Figuras y objetos	Prendas de la víctima	Materias comestibles	Elementos temporales	Animales	Elementos vegetales	Fórmula oral	Elementos orgánicos	Elementos repulsivos	Acción directa de la hechicera	Elementos especiales	Elementos químicos	Elementos inmateriales
22 Leg. 92.18. LXVII	Figura de cera. Agujas. Vidrio de agua.					Hoja de yedra.							
23 Leg. 95.12 LXXVIII										Apretar genitales de la víctima.			
24 Leg. 83.10. XVI	Pucheros.					Aceite de enebro.	Conjuros. Invocación de demonios. Maldiciones.		Orines de negra. Tierra de cárceles. Aguas sucias				
25 Leg. 83.4 XV										Proferir amenazas.			
26 Leg. 83.10 XVI VI										Proferir amenazas.			
27 Leg. 85.13. XLVIII										Orinar sobre la víctima.			
28. Leg. 90.8. XCI										Conversación con el padre de la víctima.			

[illegible]

[illegible]



Hechizos	Figuras y objetos	Prendas de la víctima	Materias comestibles	Elementos temporales	Animales	Elementos vegetales	Fórmula oral	Elementos orgánicos	Elementos repulsivos	Acción directa de la hechicera	Elementos especiales	Elementos químicos	Elementos inmateriales
44 Leg. 87.13. XXVIII										Echas sueño.			
45 Leg. 86.9 LIII										Proferir amenazas.			
46 Leg. 94.11. LXXXIV	Tiras torcidas de lienzo.							Semen de la víctima. Muslos y genitales de la cliente.					
47 Leg. 92.8 XL			Solormo (lomo de cerdo).					Diente de la víctima.		Proferir amenazas.			
48 Leg. 91.10. XLVII			Caldo con simiente de la seda.							Proferir amenazas.			
49 Leg. 89.16. LXXXIX	2 Cuartos.												
50 Leg. 90.8. XCI										Tomar en brazos a la víctima.			
51 Leg. 90.12 LXXII										Proferir amenazas.			
52 Leg. 90.8 XCI										Desear mal a víctima.			

Hechizos	Figuras y objetos	Prendas de la víctima	Materias comestibles	Elementos temporales	Animales	Elementos vegetales	Fórmula oral	Elementos orgánicos	Elementos repulsivos	Acción directa de la hechicera	Elementos especiales	Elementos químicos	Elementos inmateriales
53 Leg. 90.8. XCI										Proferir amenazas.			
54 Leg. 90.8. XCI										Proferir amenazas.			
55 Leg. 90.8. XCI										Proferir amenazas.			
56 Leg. 95.12. LXXVIII										Mirada.			
57 Leg. 89.15. LXXX										Proferir amenazas.			
58 Leg. 89.15. LXXX										Mirada.			
59 Leg. 89.15. LXXX										Proferir amenazas.			
60 Leg. 89.15. LXXX										Proferir amenazas.			
61 Leg. 93.16. LXVII	Vela.		Peras. Mazapán.			Gordolobo. Otra hierba.	Palabras a las 12 de la noche.						Garabatos como cruces sobre el mazapán.
62 Leg. 87.4 LXX	Dinero. Prenda.						Conjuro.						3 almas de ahorcado. 3 almas de ahogado. 3 almas más. Misas.

Cuadro nº 52

EL MALEFICIO COMO FACTOR ETIOLÓGICO DE LA ENFERMEDAD. AGENTES DESENCADENANTES.

I) FIGURAS ANTROPOMORFAS.

	Factor desencadenante	Agentes maléficos
1 Leg. 82.22. IV	Muñeco.	Manto (víctima). Alfileres.
2 Leg. 82.18. VII	Figura de cera.	Hilo (Jueves Santo).
3 Leg. 82.18 VII	Figura de carne.	Trapo blanco.
4 Leg. 82.27 XIV	Figura de cera.	Alfileres. Cabeza de carnero negro. Hollejo de culebra. Grano de helecho. Eneldo. Hojas de almanco.
5 Leg. 84.9. XLVI	Muñeco de cera.	Agujas. Paño negro. Agujeta. Lagarto.
6 Leg. 82.23. XII V	Muñeco.	Sapo. Cabellos (víctima). Bocado de pan. Torta. Vinagre.

	Factor desencadenante	Agentes maléficos
7 Leg. 92.22. LXXVII	Figura de persona en cera amarilla.	Corazón de cera blanca. Lienzo blanco. Alfileres. Aguja. Pelos.
8 Leg. 92.22. LXXVII	Cuerpo de cera sin extremidades.	Paño. Aguja.
9 Leg. 92.22. LXXVII	Corazón de cera.	Alfileres. Aguja.
10 Leg. 92.18. LXXVI	Figura de cera	Agujas. Vidrio de agua. Hoja de yedra.
11 Leg. 92.6. XXXIX	Hombre de cera.	Alfiler. Agujas.
12 Leg. 94.11. LXXXIV	Figura de hombre en cera.	Alfileres.
13 Leg. 83.10. XVI	2 figurillas de cera	Alfileres.

## II) SUSTANCIAS QUE PENETRAN POR VÍA ORAL

	Factor desencadenante	Agentes maléficos
1 Leg. 83.10. XVI V	Confites.	
2 Leg. 85.3. XXVII II	Huevo.	
3 Leg. 88.15. XLIX	Polvos en comida. Habas.	Cabeza de perro negro.
4 Leg. 86.22. LX	Pimienta.	
5 Leg. 86.19. LXI	Torta de candeal. Panecillos.	Polvos de sapo.
6 Leg. 86.19. LXI	Polvos de sal	
7 Leg. 82.1. VIII	Agua.	
8 Leg. 90.12. LXXII	Olla de huesos de macho.	
9 Leg. 94.11. LXXXIV	Agua venenosa.	
10 Leg. 92.8. XL	Solormo.	Amenazas de la hechicera.
11 Leg. 91.10. XLVII	Caldo con simiente de la seda.	
12 Leg. 93.16. LXVII	Peras. Mazapán. Agua destilada de las hierbas.	Cruces. Gordolobo. Otra hierba. Vela de cera. Palabras.

### III) ELEMENTOS ORGÁNICOS Y PRENDAS PERSONALES DE LA VÍCTIMA

	Factor desencadenante	Agentes maléficos
1 Leg. 83.10. XVI	Trenza del cuello. Cinta.	
2 Leg. 86.9. LIII	Agujeta de los calzones.	2 vergajos de carnero. Cazo con agua. Plomo. Cera. 2 velillas de cera amarilla encendidas. Imagen de Sta. Marta. Conjuros.
3 Leg. 82.1. VIII	Cinta.	
4 Leg. 92.12. XXXVI V	Ligas azules.	
5 Leg. 94.11. LXXXIV	Semen.	Tiras de lienzo. Muslos y genitales de la cliente.
6 Leg. 92.8. XL	Diente.	

#### IV) ELEMENTOS REPULSIVOS

	Factor desencadenante	Agentes maléficos
1 Leg. 83.10. XVI	Puchero.	Orines de negra. Tierra de cárceles. Aguas sucias. Aceite de enebro. Invocación de demonios. Maldiciones. Conjuros.
2 Leg. 89.15. LXXX	Servilleta	Sangre. Pedazo de almohada. Pedazo de manga picada.
3 Leg. 85.1. XXV	Ladrillos. Huevos duros.	Jirapliega.
4 Leg. 85.2. XXVI II	Licor.	Sesos humanos. Sesos de lechón. Estiércol. Zumo de hierbas. Opio. Solimán. Azogue.
5 Leg. 87.4. LXX	Prenda.	3 almas de ahorcado. 3 almas de ahogado. 3 almas más. Misas. Conjuro.
6 Leg. 85.1. XXV	Polvos pardos.	

V) ACCIÓN DIRECTA DE LA HECHICERA

	Factor desencadenante	
1 Leg. 95.12. LXXVIII	Apretar genitales de la víctima.	
2 Leg. 83.4. XV	Proferir amenazas.	
3 Leg. 83.10. XVI VI	Proferir amenazas.	
4 Leg. 85.13. XLVIII	Orinar sobre la víctima.	
5 Leg. 90.8. XCI	Conversación con el padre de la víctima.	
6 Leg. 90.12. LXXII	Proferir amenazas.	
7 Leg. 86.22. LX	Voluntad de la hechicera (a distancia).	
8 Leg. 86.9. LIII	Proferir amenazas.	
9 Leg. 90.8. XCI	Tomar en brazos a la víctima.	
10 Leg. 90.8. XCI	Proferir amenazas.	
11 Leg. 90.8. XCI	Proferir amenazas.	
12 Leg. 95.12. LXXVIII	Mirada.	
13 Leg. 89.15. LXXX	Proferir amenazas.	
14. Leg. 89.15. LXXX	Mirada.	
15. Leg. 89.15. LXXX	Proferir amenazas	
16 Leg. 89.15. LXXX	Proferir amenazas.	
17 Leg. 87.13. XXVIII	Destrozar genitales de la víctima	



## NOTAS

- 1) Murdock, 1980. Cit. por Seguin, 1982, 24-26
- 2) Mariño, 1985, I: 13
- 3) Cohn, 1980, 194
- 4) Caro Baroja, 1973, 60-62
- 5) Caro, 1973, 80
- 6) Cohn, 1980, 201
- 7) Thomas, 1971, 437-38
- 8) Kraemer y Sprenger, 1976. Cit. por Mariño, 1985. I. 13
- 9) Macfarlane, 1970, 182
- 10) Pinies, 1983, 181-186
- 11) Lisón, 1979. 99
- 12) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.18. LXXVI
- 13) Palou, 1985, 34
- 14) Pinies, 1983, 183
- 15) Horacio "Epodos". Cit. por Caro. 1973, 47
- 16) Teócrito, Idyl. II (Pharmac. 18-63), cit. por Caro. 1973, 49-50
- 17) Mariño, 1984, 255-56
- 18) Bozal, 1973, I, 31
- 19) Kraemer, 293. Cit. por Mariño, 1984, 256-257
- 20) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.18. VII
- 21) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.18. VII
- 22) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.22. IV
- 23) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.22. LXXVII
- 24) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.22. LXXVII
- 25) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.22. LXXVII
- 26) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.18. LXXVI
- 27) Mariño, 1984, 83
- 28) Pérez, Rioja. 1984, 381

- 29) Mariño, 1984, 92
- 30) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.23. XII V
- 31) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.27. XIV
- 32) Guerra, 1986, 241-244
- 33) Génesis, 3, 1-6
- 34) Mariño, 1984, 93-94
- 35) Guerra, 1986, 247-248
- 36) Mariño, 1984, 101
- 37) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.13. XLVIII
- 38) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.27. XIV
- 39) Mariño, 1984, 56-57
- 40) AHN. Inq. Toledo Leg. 84.9. XLVI
- 41) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.18. VII
- 42) AHN. Inq. Toledo Leg. 84.9. XLVI
- 43) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.22. IV
- 44) AHN. Inq. Toledo Leg. 84.9. XLVI
- 45) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.18. VII
- 46) Mariño, 1984. 171-172
- 47) Moliner, 1983. I, 35
- 48) Font Quer, 1982, 884-886
- 49) Font Quer, 1982, 491-492
- 50) Font Quer, 1982, 681
- 51) Font Quer, 1982, 82-84
- 52) Font Quer, 1982, 84-85
- 53) Font Quer, 1982, 605-606
- 54) Font Quer, 1982, 58-60
- 55) Font Quer, 1982, 472-473
- 56) Moliner, 1983, II, 568
- 57) Font Quer, 1982, 238-242
- 58) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.2. XXVI II

- 59) Moliner, 1983. II, 1195
- 60) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.23. XII V
- 61) Mariño, 1986. II. 9
- 62) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 63) AHN. Inq. Toledo Leg. 93.16. LXVII
- 64) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.3. XXVII
- 65) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.8. XL
- 66) AHN. Inq. Toledo Leg. 90.12. LXXII
- 67) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.19. LXI
- 68) AHN. Inq. Toledo Leg. 93.16. LXVII
- 69) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.22. LX
- 70) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.19. LXI
- 71) AHN. Inq. Toledo Leg. 82.1. VIII
- 72) AHN. Inq. Toledo Leg. 94.11. LXXX IV
- 73) AHN. Inq. Toledo Leg. 90.12. LXXII
- 74) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 75) Guerra, 1986, 255
- 76) Mariño, 1984, 100
- 77) AHN. Inq. Toledo Leg. 88.15. XLIX
- 78) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.19. LXI
- 79) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.8. XL
- 80) AHN. Inq. Toledo Leg. 93.16. LXVII
- 81) AHN. Inq. Toledo Leg. 91.10. XLVII
- 82) Thomas, 1971, 437
- 83) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 84) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.9. LIII
- 85) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.12. XXXVI V
- 86) AHN. Inq. Toledo Leg. 92.8. XL
- 87) AHN. Inq. Toledo Leg. 94.11. LXXX IV
- 88) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.9. LIII

- 89) AHN. Inq. Toledo Leg. 94.11. LXXX IV
- 90) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 91) AHN. Inq. Toledo Leg. 89.15. LXXX
- 92) AHN. Inq. Toledo Leg. 87.4. LXX
- 93) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 94) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.2. XXVI II
- 95) Mariño, 1984, 62.
- 96) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.2. XXVI II
- 97) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 98) Domínguez, Ortiz. 1981, 179-180
- 99) Moliner, 1983, 412
- 100) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.10. XVI
- 101) AHN. Inq. Toledo Leg. 87.4. LXX
- 102) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 103) Moliner, 1983, II. 190
- 104) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 105) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.1. XXV
- 106) AHN. Inq. Toledo Leg. 89.15. LXXX
- 107) Mariño, 1986. II, 41
- 108) Caro Baroja, 1974. 259-260
- 109) Mariño, 1986. II. 42-44
- 110) Mariño, 1986. II. 47-48
- 111) Mariño, 1986. II. 58
- 112) Mariño, 1986. II. 47
- 113) Lancre, 1622. Cit. por Mariño, 1986. II, 57-58
- 114) Begoña, 1981. Cit. por Mariño, 1986. II, 61
- 115) Caro Baroja, 1974. 260
- 116) Mariño, 1986. II, 71
- 117) Caro Baroja, 1974, 259
- 118) AHN. Inq. Toledo Leg. 95.12. LXXVIII

- 119) AHN. Inq. Toledo Leg. 89.15. LXXX
- 120) AHN. Inq. Toledo Leg. 95.12. LXXVIII
- 121) AHN. Inq. Toledo Leg. 90.8. XCI
- 122) AHN. Inq. Toledo Leg. 87.13. XXVIII
- 123) AHN. Inq. Toledo Leg. 87.13. XXVIII
- 124) AHN. Inq. Toledo Leg. 87.13. XXVIII
- 125) AHN. Inq. Toledo Leg. 85.13. XLVIII
- 126) AHN. Inq. Toledo Leg. 90.8. XCI
- 127) AHN. Inq. Toledo Leg. 83.4. XV
- 128) AHN. Inq. Toledo Leg. 86.22. LX

### **6.3. El ejercicio de la medicina popular. Enfermedades que veían y trataban los curanderos. Terapéutica empleada.**

#### **6.3.1. Enfermedades de origen natural.**

Dos son, en líneas generales, los tipos de enfermedades que trataban de remediar los curanderos castellanos del siglo XVII. Unas se atribuían exclusivamente a causas físicas, mientras que otras se consideraban de origen mágico, en cuanto que eran consecuencia de algún maleficio, y se denominan con el término genérico de "hechizos". Tal distinción resulta en el fondo artificial, ya que toda enfermedad presenta a los ojos de los contemporáneos, un componente espiritual, porque o bien procede directamente del Demonio, encarnación del Mal, o es permitida por Dios, como castigo del pecado unas veces, y como elemento de prueba para los fieles, en otras ocasiones (1). Según Kraemer, la enfermedad corporal proviene con frecuencia del pecado, (2), idea que responde a la concepción judía de la enfermedad que permaneció vigente en el cristianismo tradicional, y a la que hay que añadir el relato bíblico sobre el santo Job, que muestra que no sólo por sus pecados pueden sobrevenir las enfermedades a los hombres, sino también como prueba tendida por el Diablo con la permisión divina (3).

Mantenemos, sin embargo, la diferenciación establecida al principio, para facilitar el análisis de los medios terapéuticos utilizados por curanderos y saludadores, que varían según la naturaleza de la enfermedad a tratar. De acuerdo con este criterio, las enfermedades de tipo físico o "naturales" que constan en las fuentes documentales estudiadas se pueden clasificar de la siguiente forma:

- Infantiles: "cuajos", calenturas, embargos (indigestiones), de los niños y muchachos.
- Ginecológicas: "mal de madre" (útero); "mal de ijada" (bajo vientre).

- Dermatológicas: "rosa del monte" (erisipela); enfermedad "del fuego" (herpes).
- Aparato locomotor: ciática.
- Aparato digestivo: estómago.
- Cardíacas: mal de corazón.
- Dolores varios: brazos, cabeza, piernas, etc.

Analizamos seguidamente algunas de ellas en conexión con la terapia empleada por los curanderos en cada caso.

No son muy explícitas las fuentes documentales al describir la sintomatología de las enfermedades pediátricas; de manera vaga hablan de calenturas, embargos (indigestiones), "cuajos" (¿flemas?), o se refieren con idéntica ambigüedad a "niños enfermos" (4) o a "enfermedades de muchachos" (5). La terapia de elección que suele aplicar el curandero en estos casos, consiste en santiguar a los niños haciendo la señal de la cruz sobre ellos, al tiempo que recita una oración o fórmula religiosa. Algunas de estas fórmulas parecen estar incompletas, como "*Cristo murió, Cristo resucitó*" (6), o "*Quando mi sr. Jesucristo por el mundo andaua a una pobre posada llegaua honbre manso y mujer braua*" (7), pero otras constituyen una larga salmodia en la que se hilvanan toda una serie de ideas religiosas. A este tipo pertenece la que empleaba María de Castro, en Toledo, en 1644, para curar niños enfermos, que dice así: "*Fuente de graçia fina dame graçia con q. diga el rrequiebro birxinal q. te uino desde arriua-dame birgen discreçion tu q. a la luz alunbraste porq. cuenta en perficion aquella santa rraçon q. con el angel pasaste y tu caudal de birtud de berda de fundamento santa y santo el pensamiento raiz de birginidad saue q. dios me ynuio de su alta gerarquia el señor q. te crio para q. te diga yo Dios te salue Aue maría Aue*

*por quien bolaras hasta el trono de dios padre mas primero pariras a su hixo cuya madre virgen por sienpre seras y mas quiere este señor y su boluntad ordena q. paras al rredentor sin q. te toque dolor tota pulcra A mi angel pues diçes q. me desean çielo y tierra A mi yo digo q. asi te crea fia hecho sea en mi pero como diçes sea diste Al mundo todo el medio en dando el si señora es birgen consoladora bien quista y nuestro rremedio ansi quedo tan entero tu biente del bervo Christo como de spexo de açero q. despues del rrostro uisto se uuelue como primero desta manera fuiste madre y hixa del q. es dios y a ti solo yn bocaremos mater dey ora por nos y quando esta la diçe por si diçe ora por mi diuina y quando la diçe por otra persona diçe ora por el diuina esplendida luz de la candida flor sin espina mucho perfeta disculpa del daño de eua de los onbres medio y vien tu me libre(s) de la cueua donde satanas se ceua peccatoribus Amen por aquesta rreal memoria y tan alta encarnaçion mi Alma erede la gloria q. esta eterna salbacion por la tu santa pasion Jesucristo encarnado tu me libres del dragon pues por nuestra salbaçion moriste cruzificado amen gesus" (8).*

De carácter similar es la que decía Beatriz Sánchez en 1625, en Madrid, al tiempo que santiguaba a un niño enfermo en la forma siguiente: "*Jesuchristo nacio en belen y murio en Jerusalem fue crucificado muerto y sepultado al qual le dieron çinco heridas si este buestro sierbo tubiere algun mal ojo o algun mal sea sano y saluo asi como fueron sanas y salbas las santas çinco llagas que a mi S' Jesuchristo fueron dadas en el santisimo arbol de la cruz fiat en mi buen Jesus y en la dulcisima maria y en su santa conpañia siendo mi S' Jesuchristo por el mundo con sus discipulos les enseñó su santa palabra y dotrina y les dio potestad para que curasen en su santisimo nombre asi sea sano y salbo este niño y asi como yendo a egito la birgen santisima con su santisimo hijo le bido libre de las manos de herodes asi sea sano y salbo este muchacho como fueron sanas y salbas las cinco llagas de mi S' Jesuchristo y asi como yendo la uirgen santisima a bisitar a su parienta santa ysabel se umillo el niño san Juan y dijo quando fui digno que mi S' Jesuchristo me biniese a bisitar asi sea sano y salbo y asi como el S' san Juan bautista bautico a nro S'*



*Jesuchristo en el Jordan y le dijo el S' qual de los dos esta mejor bautizado dijo san Juan s' yo por que yo estoy por mano de maestro y buesa magestad por mano de dicipulo (sic) y a esta boz se abrieron los cielos y se oyo una boz que dijo este es mi hijo muy amado en el qual me deleyto oylde (sic) asi sea sano y salbo" y al cabo decía "yo te curo y dios te sane" (9).*

Otros rituales se acompañan de la aplicación de determinadas sustancias. En 1622, en Madrid, Jusepa de Carranza, cuando le traían criaturas que estaban enfermas de calenturas para que las curase, les untaba el estómago y espalda con un ungüento y les decía la siguiente oración: *"jesus poderoso y hijo de santa maría sana esta criatura tuya redimida con tu preciosa sangre de todo mal y dolor y enfermedad q. en su cuerpo y estomago esta librala señor y defiendela de creçimiento de calentura y de todos estos males sanalas sanalas señor por los misterios de tu diuina y sagrada encarnacion amen jesus" (10).* Luego rezaba un Ave María y Padrenuestro, haciendo la señal de la cruz *"y lo ofreçia a la divina encarnacion del hijo de dios por su soberano naçimiento por aquella benida q. bino al mundo y se yço hombre por el amor del hombre y murio y resuçito q. resuçitase aquella criatura en su divina gracia q. de aquella enfermedad sanase y biuiese para su santo seruicio amen jesus" (11).*

A veces el procedimiento es mucho más activo. María Brava, que hacía oficio de comadre en la villa de Malagón, en 1625, ayudó a parir a una mujer que tuvo una criatura medio muerta *"y la dicha María Brava tomo una gallina y le metio el pico en el siesso de la criatura y viuio la criatura y murio la gallina" (12).*

Aunque la eficacia del tratamiento reside, sin duda, en el "shock" que habría obligado al niño a respirar al llenarse de aire sus pulmones con el llanto, el sistema parece vinculado a algún tipo de ritual que utilizaba el pico de determinadas aves como factor de curación y se empleaba también en otros lugares de Europa, como Inglaterra; así en 1604, Katherine Thompson ponía el pico de un pato blanco en la

boca del enfermo mientras murmuraba encantamientos, con objeto de conseguir la superación de la dolencia (13).

Para curar los granos y escoceduras de las cabezas de los niños se podían emplear elementos de carácter repulsivo, como hacía María López en 1636, en Villaharta, la cual tomaba unas aceitunas, les quitaba el hueso y untaba al enfermo con aquel jugo, poniéndole luego un paño con orines sobre la cabeza "y con esto se quitaba" (14).

En 1648, Isabel de la Cruz curaba en Madrid diversas enfermedades de muchachos, por medio de sahumeros hechos con varias plantas como la zamarrilla y las yerbas de S. Juan (manzanilla, poleo y romero); las echaba todas juntas en un tiesto y sahumaba a los niños con ellas, al tiempo que decía "Yo te curo, Dios te sane" (15).

Los curanderos o, por mejor decir, las curanderas de la época, veían y trataban con frecuencia enfermedades propiamente femeninas, como malos partos o dolencias del aparato reproductor de la mujer. El tratamiento, en ocasiones, comienza por una acción profiláctica destinada a evitar la aparición del problema. Con esta intención, la portuguesa Catalina Rodríguez, que vivía en Puebla de Alcocer, en 1617, pidió a una mujer que acudió a ella en demanda de remedio porque había tenido muchas veces malos partos, "*que le trujese una muchacha que se llamasse maría y que aspasse una usada de çerro y aspada se la passo a esta declarante por tres ueces en la cabeça diçiendo palabras que esta declarante no pudo entender*" (16).

El ritual curativo de este tipo de dolencias suele incluir la aplicación sobre la zona afectada, de emplastos de composición variable. En 1649, en Puente del Arzobispo, una mujer llamada María Francisca, que había sido esclava del conde de Oropesa, trataba el mal de madre (útero) y de ijada (bajo vientre) haciendo unos emplastos a la damas en el estómago y ombligo. El del estómago "*hera de canela*

*clabos ajenjibre y anís y el que les ponía en el onbligo hera de cominos y alucema y una clara de guebos" (17).*

Otras oficiantes usaban para curar el mal de madre un emplasto de cebollas fritas con aceite que se ponía a la mujer en la boca del estómago, cociendo después una escudilla de agua de manzanilla que se le daba a beber y con esto mejoraba. El ritual se completaba echando la bendición en nombre de Dios y de la Virgen santísima (18). Si el mal era de ijada, se cocía un sombrero muy gastado, con vino, romero y rosas y cuando estaba muy caliente se ponía en el lado del dolor, haciéndolo siempre en nombre de Dios y de la Virgen (19). Para esta misma dolencia era bueno sahumarse con hierba alfedría (¿alfeña? = alheña) y arroparse muy bien (20).

Otro grupo de enfermedades para las que se acudía al curandero en busca de alivio eran las dermatológicas, en especial las denominadas "rosa del monte" (erisipela) y la "del fuego" (herpes).

La erisipela es una enfermedad infecciosa de la piel que afecta principalmente a la cara, cuello, antebrazos y manos (21). Se produce por unos estreptococos que penetran en la epidermis a través de pequeñas heridas, y después de varios días de incubación provocan la hinchazón de la piel, que se vuelve caliente y de color rojo, a lo que suele unirse una importante elevación de la temperatura corporal. De todos estos síntomas derivan algunos de los nombres con los que se la conoce popularmente, siendo el más frecuente el de "rosa" (22), aunque en el siglo XVII se le llamaba también "la del monte", rosa o "isípula" (23). El ritual curativo para curar la enfermedad consistía en el recitado de una larga fórmula que dice: *"esta rossa que en fulano esta maldigo maldigala Jesu Xº y sta. maria maldigote por rossa bejigossa dios te abata y te cohonda maldigote por rossa albar dios te abata y te eche a mal di rossa maldita por do fuiste aqui uenida; di rossa maluada por do fuiste aqui allegada; con agua y uiento uine aqui por çierto con uiento y agua fui aqui llegada con*

*este cuchillo la raiz te cortaria, y a la mar honda te echaria a do no canta gallo ni gallina, sta, ana pario a sta. maría, sta. maría a nro. sr. Jesu Xº sta. isabel a Sr. sant Ju" assi te pido i suplico sr. seas seruido de desarraigar de aqui este mal amē Jesus".* "El oficiante había de tener un cuchillo en la mano "p" cortar la dicha rossa" (24).

El herpes es una erupción cutánea formada por un conjunto de pequeñas ampollas rodeadas de una zona rojiza (25). Se acompaña de comezón o escozor y cuando las vejiguitas se rompen, rezuman un humor que al secarse forma costras o escamas (26). Es precisamente el característico escozor del herpes, que recuerda el malestar producido por una quemadura, lo que determina el nombre de "enfermedad de fuego" con el que la designa la terminología popular. Y como sus síntomas coinciden en general con los de la erisipela, comparte con ella también otros nombres, como el de "rosa" (27) e, incluso, algunos elementos del ritual curativo como el cuchillo, según vemos en el siguiente caso:

En 1649, Mariana Álvarez, que vivía en Talavera de la Reina, había sido curada de esta enfermedad por un fraile dominico que *"tomaba un cuchillo en la mano derecha y con el ençima del enfermo y de la parte lisiada haçia tres cruçes con el cuchillo diçiendo en el nombre del Padre del hijo y del espiritu santo y reçaba tres credos a la santissima Trinidad y reçaba un padrenuestro y una Abe maria a señor san Anton y mandaba q. le llebasen açeyte para su lanpara y untaba la parte enferma con un poco de unguento blanco y si tenian costras los enfermos los roçiaba con un poco de bino blanco para q. se ablandaran"* (28).

Las dolencias del estómago podían curarse, según la fórmula de un esclavo berberisco del duque de Maqueda, tomando polipodio mezclado con palosanto, modatili, polvos de zarza y polvos de sen y, cocido todo ello con dos cuartos de miel y dos onzas de azúcar, se había de tomar durante nueve mañanas para purgarse (29). Pero también se usaban emplastos como hacía Isabel Ortiz en 1649, en Madrid, que curaba el embargo (indigestión) con una cebolla blanca frita en manteca de

puerco añeja, unas hojas de álamo caídas, orines añejos, un huevo huero y una raja de jabón, con todo lo cual hacía dos emplastos y ponía uno al enfermo en el estómago y otro en la espalda, habiéndole untado previamente el estómago y todo el "cerro" (espinazo) con aquella mezcla. Después le echaba bendiciones en cruz tres veces mientras decía: *"en el nombre de Pº y del hixo y de la grazia del espiritu sancto te santiguo"* y proseguía diciendo: *"Jesu xpõ nazio en belen y murio en Jerusalem ansi como esto es verdad te libre de todo mal, diciendolo otras tres veces"* (30).

Para la ciática era bueno tomar la yerba zamarrilla, echarla en la lumbre, meterse en la cama y sahumarse muy bien con ella (31).

El mal de corazón (¿desmayos?) lo curaba Jusepa de Carrança, en Madrid, en 1622, diciendo al oído de las personas afectadas mientras echaba la bendición con la mano: *"acuerdate criador de tu criatura y acuerdate creatura de tu criador"* y de esta forma volvían en sí (32).

El tratamiento de los dolores de distinta índole era también variado. El dolor de cabeza podía curarse simplemente santiguando al enfermo y diciendo algunas oraciones que no se especifican (33). El ritual curativo para tratar dolores de brazos, piernas "y otros humores", era más complejo. Se tomaba estiércol de cabra, se secaba en el horno y después se untaba la parte dolorida con miel, espolvoreando encima los polvos hechos con el estiércol, atándola seguidamente con un paño de sayal mojado en vino que se liaba con unas cintas; esto se hacía hasta que sanaba, diciendo al ponérselo *"en nonbre de dios y de la birgen santissima"* (34)

Otra forma de curar los mismos dolores y los de cualquier parte del cuerpo, consistía en coger por el mes de mayo unas boñigas de buey y yerbas de San Juan, cualquiera que fuesen que se hubieran recolectado en la mañana de su día, así como manzanilla y zamarrilla. Se cocía todo en una olla grande, añadiéndole caldo de mondongo, sal y orines, y con todo esto, lo más caliente que se pudiese aguantar, se

daban baños al enfermo en donde le dolía, hasta que se hallaba bueno. En caso de que le quedara algún recuerdo, se le aplicaba un parche mientras rezaban tres Cremos a las Ánimas del Purgatorio, tanto el oficiante como el enfermo (35).

No sabemos en que consistía exactamente la enfermedad "de los lomos", pero si nos atenemos a su raíz etimológica -del latín *lumbus*- debía tratarse de una forma de lumbago, ya que entre las acepciones con que aparece en el Diccionario de la Lengua figura una equivalente a "riñones", es decir, la parte comprendida entre la cintura y las nalgas en el cuerpo humano (36). María Gómez, la curaba en Tarrubias en 1617, con unas cañas que ponía *"la una a un cauo y la otra a el otro"*, santiguándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y en el nombre de Jesús y *"venian las dhas cañas a juntarse y cruzarse y quando sucedia el no juntarse decia la dha M<sup>a</sup> gomez que no estaua enfermo de los lomos"*; el paciente debía ponerse después unos paños calientes y rezar algunos padrenuestros (37).

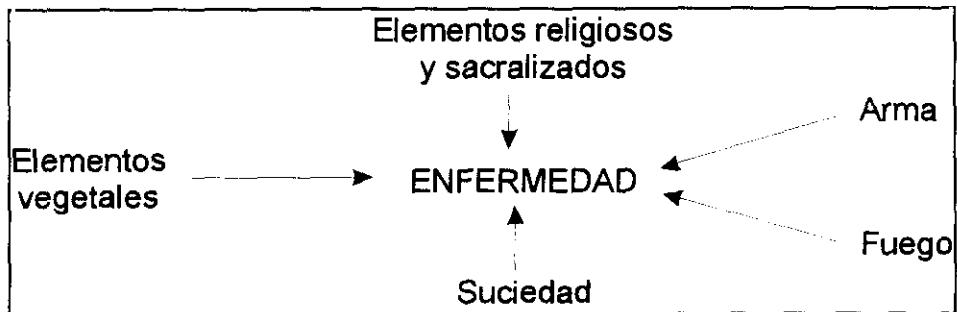
Aunque no se especifica la naturaleza de la dolencia, creemos de interés recoger el ritual que se aplicaba, también en Tarrubias y en el mismo año, en la curación de una enferma utilizando el método de pesar a la persona a torvisca. Se ponía para ello al enfermo en un aparte del peso, y en la otra un poco de pan y cera con la torvisca, y mientras la oficiante realizaba el acto de pesar al paciente los presentes debían permanecer con los pies juntos, sin volver la cabeza hacia atrás, advirtiéndoles además que no debía pasar cosa viva por allí (38). La misma curandera había tratado en otra ocasión a una muchacha sahumándola con incienso, romero y otras cosas, al tiempo que la santiguaba haciendo la señal de la cruz y diciendo *"la buelta de Cristo dio"*, mientras ella misma daba la vuelta con el sahumero alrededor de la enferma (39), pero tampoco en este caso se especifica la índole de la enfermedad.

**6.3.2. Materia médica. Elementos empleados en los rituales de curación.**

El tratamiento médico-tradicional de las enfermedades expuestas, tiene por objeto la anulación de los aspectos negativos que toda afección lleva consigo:

- 1) La enfermedad es una manifestación tangible del Mal que puede ser vencida, no sólo con la oración, encaminada a mover la atención divina en favor del enfermo, sino también con la presencia de cualquier elemento de carácter sagrado y, por lo mismo, en íntima asociación con el Bien.
- 2) Es un enemigo infiltrado en el organismo humano, al que hay que vencer con armas capaces de luchar simbólicamente contra él (cuchillo, cañas).
- 3) Es una forma de impureza integral, cuya catarsis realiza el fuego, elemento purificador por antonomasia.
- 4) Es sucia por naturaleza, por lo que puede ser tratada con antídotos que presenten idénticas cualidades (excrementos, orina).
- 5) La enfermedad es, en definitiva, el preludio de la muerte que aniquila a todo ser vivo. De ahí que se intente combatirla utilizando diversas especies vegetales, que unen al poder curativo de las plantas la idea del renacimiento anual de la naturaleza dentro del ciclo de las estaciones.

Todo ello queda reflejado de manera gráfica en el siguiente esquema:



Analizamos seguidamente cada uno de los elementos utilizados en los rituales de curación.

a) Elementos sagrados

La oración, tanto si se trata de fórmulas admitidas por la Iglesia oficial, como de versiones populares, generalmente incompletas, o de simples bendiciones con invocación trinitaria, es un recurso casi constante al que acude el curandero. Según Kheith Thomas, muchas de ellas eran con frecuencia no tanto súplicas, como fórmulas admonitorias expresadas en lenguaje religioso. Así, en 1604, en Inglaterra, un experto en la cura del herpes se limitaba a decir tres veces: *"En el nombre de Dios empiezo y en el nombre de Dios termino. Tu herpes fuera de aquí en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"*, aplicando después un poco de miel y pimienta en la parta afectada. A este tipo de oraciones se le atribuía tal eficacia mecánica, que a veces ni siquiera eran pronunciadas en voz alta, sino solamente escritas en un trozo de papel que se colgaba alrededor del cuello de paciente (40).

El empleo sistemático de la oración como factor curativo, responde al pensamiento popular que considera la enfermedad como el resultado de una acción sobrenatural atribuida principalmente al demonio. De ahí que la forma de tratarla con éxito radique en recabar la ayuda divina.



Son múltiples las formas en que tales súplicas se materializan y las analizaremos con detalle en el apartado correspondiente a las fórmulas orales utilizadas por los curanderos en el ejercicio de su función.

Como apuntábamos antes, no es la oración, el único remedio de carácter religioso empleado con fines terapéuticos. Otros elementos participan de la misma sacralidad y, en consecuencia, se convierten en armas del Bien en su lucha contra el Mal. Destaca entre ellos la señal de la cruz, que suele acompañar a la oración (41) o a las medicinas, incluso a las que se dispensaban en la botica, para potenciar su acción (42).

Considerable carga simbólica presentan también el pan y el vino, sustancias primordiales en el desarrollo de la Eucaristía, tal como lo ha entendido el arte cristiano occidental desde sus inicios en el mundo paleocristiano. Ambos elementos, en forma de espigas y pámpanos, rodean también a la columna salomónica que sirve de soporte a numerosos retablos barrocos por la significación eucarística de su fronda (43). Precisamente, esa identificación de uno y otro con el cuerpo y sangre de Cristo, es lo que les confiere su carácter sagrado y su condición de veneno mortal para el Demonio, convirtiéndolos en excelentes medicinas (44).

Elementos parareligiosos son así mismo el aceite y la cera. El primero se utilizaba ya en el culto de griegos y romanos y existen también alusiones a este culto en el Antiguo Testamento. En el cristianismo primitivo mantuvo idéntica significación que en el mundo pagano, usándose en la liturgia con símbolo de salud y alegría, atribuyéndosele el poder de curar enfermedades, purificar el agua y ahuyentar los malos espíritus, hasta el punto de ser considerado como la sustancia más apropiada para las curaciones carismáticas. La Iglesia católica lo usa con carácter sacramental en la administración del bautismo, confirmación, ordenación sacerdotal y extremaunción (45), y en su condición de óleo santo sirve para ungir a obispos y soberanos como los antiguos reyes de Francia. El aceite es además fuente de luz que

alimenta la lámpara que arde permanentemente ante el sagrario en los templos católicos (46), lo que contribuye a acentuar su carga simbólica.

La cera es igualmente generadora de la luz que ilumina la iglesia y símbolo de la victoria de Cristo sobre el poder de la Tinieblas. No es de extrañar, por tanto, que aceite y cera sean los encargados de vencer las sombras de la enfermedad con su luz (47), emanación del resplandor divino.

En ocasiones la sacralidad reside en el nombre de la persona que lo lleva, vinculado al de una figura sagrada de cuya santidad se hace partícipe su homónima (48). Es lo que ocurre con las mujeres llamadas María, cuyo poder de curación deriva de su identificación con la Virgen María, lo que explica que el ritual para prevenir malos partos utilizado en Puebla de Alcocer, en 1617 (49), exigiera, entre otros requisitos, la presencia de una muchacha de ese nombre.

Tanto la miel como el azúcar parecen detentar menor simbolismo y su uso en medicina popular podría estar en función de enmascarar el mal sabor de algunos preparados. Pero no hay que olvidar que el sabor dulce se considera además como una de las cualidades del Bien frente al amargor del Mal (50).

Significativa es también la exigencia en algún ritual curativo, del color blanco (vino blanco, ungüento blanco) que ya en Homero se emplea junto con el color dorado para expresar la estructura celeste de los dioses, en especial del supremo (Zeus, Júpiter, etc.) y de los seres o cosas sobrenaturales relacionados con él. Como recoge Manuel Guerra en su "Simbología románica" (51), Homero emplea una escala simbólico-cromática de valores que podría esquematizarse de la siguiente forma:

Realidad transcendente	Símbolo luminoso	Símbolo cromático	Símbolo metálico	Valor metafórico
Seres celestes: dioses, su mansión, utensilios, atributos, etc.	Luz.	Dorado. Blanco.	Oro.	Vida. Bien. Gracia. Alegria.
Seres telúricos: deidades, mansión (hades, Orco, Sheol) etc.	Tinieblas. Sombra.	Negro.	Hierro.	Muerte. Mal. Dolor.

La dicotomía blanco=Bien, negro=Mal, queda claramente de manifiesto en este esquema. El blanco simboliza además, como es sabido, la pureza, la virginidad y la inocencia (52), cualidades, todas ellas, correspondientes al Bien, de cuya asociación derivarían las propiedades curativas de este color (53).

Se genera así, en definitiva, un sistema que, siguiendo la terminología de Levi-Strauss, podemos denominar de oposición binaria (54), en el que la dualidad enfermedad / curación se hace patente a través de sus respectivas categorías o cualidades, según refleja el esquema siguiente:

Enfermedad	Potencias infernales	Obscuridad	Tristeza	Negro	Amargo
Curación.	Potencias celestiales (elementos sagrados).	Luz (cera).	Alegría (aceite).	Blanco (vino, ungüento).	Dulce (miel, azúcar).

La enfermedad aparece así vinculada a una serie de factores cargados de valencias negativas, como la obscuridad, la tristeza, el color negro o el sabor amargo, condiciones relacionadas con el poder del Mal y las potencias del Averno, mientras que el binomio curación-salud llegaría a través de elementos generadores de la luz, la alegría, el color blanco o el sabor dulce, que se asocian con el mundo superior celestial.

#### b) Armas

Un segundo sistema curativo plantea la enfermedad como un combate en el que se enfrentan dos fuerzas opuestas: la enfermedad y el curandero, que emplea en esa lucha armas reales hasta conseguir la victoria. La medicina popular convierte entonces el arma real en arma simbólica (55).

Entre los objetos más utilizados como armas figura el cuchillo, por su condición de utensilio de cocina. Como ya hemos visto, el ritual curativo de la erisipela o "rosa del monte" exigía que el oficiante tuviera un cuchillo en la mano "*p<sup>a</sup> cortar la dicha rossa*" (56).

Aunque de carácter más restringido por quedar limitado su uso al juego del mismo nombre, también las cañas se utilizaban para el combate. En el siglo XVI, el juego de cañas empezó a sustituir paulatinamente a los torneos medievales "a la

francesa"; se trataba de una lucha simulada en la que las cañas eran empleadas como lanzas y arrojadas por cada una de las cuadrillas de caballeros participantes sobre sus adversarios, que debían pararlas con el escudo (57). En medicina popular, las cañas servían para curar la enfermedad de los "lomos", ejerciendo al mismo tiempo una función de diagnóstico (si no se juntaban era señal de que el paciente no sufría aquella dolencia) y un papel curativo (58) vinculado, probablemente, al carácter de barrera defensiva frente a la enfermedad que adquirían al juntarse y quedar cruzadas sobre la espalda del enfermo.

Como observa Mariño Ferro, en ocasiones, las armas empleadas por el curandero proceden de la misma naturaleza, que dota a muchos seres de instrumentos defensivos para su propia supervivencia (59). Sería el caso del picotazo de gallina utilizado por una partera como medio de hacer revivir a un recién nacido con dificultades respiratorias (60), sin olvidar por ello, como ya hemos señalado, el componente de sentido común que el procedimiento implicaba.

### c) Fuego

Era uno de los cuatro elementos constitutivos de todo lo no celeste según los antiguos -tierra, agua, fuego, aire- (61), considerado como el más noble de ellos por su pureza y actividad, e imagen viva del sol. Como símbolo purificador aparece también en muchos pueblos primitivos, dotado de potencialidad para anular la acción demoníaca ejercida sobre un individuo (62). El fuego destruye la suciedad y todo tipo de impurezas, por lo que resulta lógico que muchos ritos curativos tengan por base la idea de quemar la enfermedad. Y como ésta se aloja en la persona del enfermo al que, obviamente, no se puede poner sobre las llamas, se suelen quemar los elementos en los que se supone que se refugia el mal -ropa, tierra, etc.- (63).

Otro sistema de hacer llegar al enfermo la acción benéfica del fuego sin que sufra daño, consiste en aplicarle un sahumero, es decir, hacerle recibir el humo procedente de una pequeña hoguera hasta quedar totalmente impregnado por él.

Algunos autores consideran el humo como símbolo satánico por su color negro y por su situación entre lo insensible y lo corpóreo, clasificándolo entre los antídotos del mal (64). Si bien es cierto que en muchos casos tal interpretación es correcta, creemos que no es posible generalizarla, ya que en algunos folklores se atribuye al humo un poder benéfico, suponiéndolo poseedor de cualidades mágicas capaces de remover y ahuyentar las desgracias de hombres, animales y plantas (65). Como afirma Lisón Tolosana, el sahumero ritual presenta un doble perfil: el aire ahumado es producido por el fuego y ese elemento primario más el calor y la salud forman un síndrome místico en muchas culturas (66). Asimismo es evidente que en determinados rituales religiosos como en la liturgia cristiana, el humo del incensario carece de cualquier connotación negativa simbolizando la adoración del hombre a la divinidad. Creemos, por tanto que el humo, al menos cuando procede de sustancias saludables como son las hierbas aromáticas, debe considerarse emanación del fuego y dotado de idéntico poder catártico que aquel.

Con esta intención parecen utilizarlo los curanderos castellanos de principios del siglo XVII que, como ya hemos visto, quemaban diferentes hierbas (alfeña, zamarrilla, hierbas de S. Juan) y disponían que los enfermos se sahumasen con aquel humo cuando padecían de ciática, mal de ijada o enfermedades infantiles (67)

#### d) Elementos vegetales

Junto a la vieja idea que asocia el renacimiento anual de la vegetación con la resurrección y la vida eterna, es indudable el carácter medicinal de infinidad de plantas que los curanderos conocían por tradición o por experiencia personal. De ahí su frecuente utilización en diversos rituales curativos tanto para producir humo en sahumeros aromáticos (68), como en forma de infusión (69).

Exponemos seguidamente la relación de los elementos vegetales utilizados con más frecuencia con fines curativos en enfermedades de origen natural, dejando para

más adelante el análisis de los mismos para realizarlo conjuntamente con el de aquellas plantas empleadas en la curación de enfermedades de causación mística (hechizos):

- Álamo
- Afedría (¿alfeña?)
- Anís
- Alhucema
- Canela
- Cebolla
- Clavo
- Comino
- Incienso
- Jengibre
- Manzanilla
- Modatili
- Palosanto
- Poleo
- Polipodio
- Romero
- Rosas
- Sen
- Torvisca
- Zamarrilla

e) Los antídotos. La suciedad.

De acuerdo con el principio que afirma que lo similar actúa frente a lo similar, algunos rituales emplean con finalidad terapéutica sustancias cuya característica principal es la suciedad. Se integran en este grupo los excrementos y la orina, que

por su suciedad y mal olor funcionan como verdaderos antídotos de la enfermedad (70). La orina, además, podía servir como método para el diagnóstico de enfermedades. En 1631, un manual inglés aseguraba a sus lectores que cualquiera podía conocer si un hombre enfermo viviría o no, solamente con sumergir una ortiga en la orina de aquél durante 24 horas. Si al cabo de ese tiempo la planta se secaba, el pronóstico era de muerte segura, pero si permanecía fresca, el paciente se salvaría (71).

En el ámbito espacio-temporal que nos ocupa, hemos visto con anterioridad como en ocasiones los curanderos empleaban ese tipo de sustancias con objeto de devolver a sus clientes la salud perdida, utilizando en la preparación de sus pócimas y emplastos estiércol de cabra (72), boñigas de buey cogidas precisamente en el mes de mayo (73), orines añejos (74), o caldo de mondongo (75).

Todavía hoy, en la Galicia rural, los excrementos forman parte de la farmacopea popular, pudiendo citar numerosos ejemplos de ello. Así, sobre las costras del herpes se coloca durante siete días boñiga de vaca parida; en las heridas se pone boñiga fresca de culebra o de vaca, y, para evitar la calvicie, algunas personas hacen un caldo con excremento de paloma y se frotan la cabeza con esa mezcla. (76)

También el cerdo, paradigma de suciedad y porquería, considerado impuro en culturas como la hebrea o la islámica, era utilizado como antídoto por los curanderos castellanos del siglo XVII, que empleaban manteca de puerco añeja en la preparación de emplastos para curar embargos o indigestiones. (77).

Todos estos sistemas curativos, cualquier que sea el instrumento elegido para enfrentarse a la enfermedad -elementos religiosos, armas, fuego, vegetales, antídotos- se complementan en la mayoría de los casos con una serie de fórmulas orales capaces de potenciar la fuerza salutífera del ritual. Analizaremos dichas fórmulas en un epígrafe posterior.



### 6.3.3. Enfermedades de causación mística.

Empleamos aquí la terminología de Evans-Pritchard, que denomina como de "causación mística" (o mágica) aquellas enfermedades que se supone originadas por actos de brujería o hechicería (78). Son las mismas que en el siglo XVII se conocían bajo el nombre genérico de "hechizos". Se trata de dolencias de sintomatología ambigua, variada y de difícil sistematización que se mueven dentro de un amplio abanico de manifestaciones externas. La persona hechizada puede presentar ligamiento, es decir, impotencia sexual (79), encontrarse mal de repente "con crecimiento y calentura" (80), padecer dolores de cabeza (81), o sufrir las consecuencias de mal de ojo (82). En ocasiones, la víctima se siente mal, sin frío ni calentura hasta que se consume y muere. (83). El hechizamiento puede manifestarse de forma espectacular como le ocurrió en Madrid, en 1625, a Juan Rubio a quien María Brava, por enemistad, le hizo objeto de un maleficio por el que "se yva deshaciendo cada día quexandose del pecho diçiendo q. tenia un çesped q. no le dexaua passar la comida y la trocaua" y la víspera de su muerte había echado unos gusanos "como agallones... muy largos, caueças negras y con uaruas y las colas como de raton y espantossos" (84).

Responden en general, a un concepto muy extendido en la época, según el cual la enfermedad era una presencia extraña en el cuerpo, que debía ser conjurada y exorcizada hasta que saliera fuera de él (85).

Ante esta categoría de dolencias que, para la mentalidad del momento, desbordaba con creces el orden natural de las cosas, los curanderos castellanos empleaban una terapia basada esencialmente en la anulación del maleficio realizado por el brujo o hechicero que había conducido al paciente a su triste situación.

Para ello era necesario escalonar la acción en las siguientes fases:

- 1) Realizar un diagnóstico capaz de determinar cuál había sido el agente desencadenante del hechizo (figura de cera, sustancia alimenticia, elemento orgánico, etc.).
- 2) Localizar, si es posible, al autor del maleficio, con objeto de retrotraer hacia él el daño producido a su víctima.
- 3) Anular la potencia negativa del factor desencadenante, hasta destruir la causa responsable del daño.

Por lo que respecta a la primera etapa del ritual curativo, las fuentes documentales no suelen aclarar cuál es el método utilizado por el curandero para formular su diagnóstico. Con frecuencia, el oficiante atribuye el maleficio a la existencia de algún muñeco de cera que oculta en su interior elementos orgánicos de la víctima -uñas, cabellos- (86), o determinadas prendas de vestir del paciente: agujetas (87), trozo de manto (88), etc. Dicha figura suele estar atravesada por objetos punzantes como agujas (89) o alfileres (90). En ocasiones, se afirma que el hechizo le ha entrado al enfermo por la boca al haberle sido administrado en comida (91), o se relaciona la enfermedad con cualquiera de los otros factores desencadenantes que hemos analizado en el apartado dedicado al estudio del maleficio.

Formulado el diagnóstico, el ritual entra de lleno en una dinámica dirigida a paralizar tanto al autor del hechizo como a la maquinaria infernal que ha conseguido poner en movimiento.

El curandero procederá, en consecuencia, a localizar al responsable del maleficio en un intento de reflejar sobre él el daño producido. La metodología que utiliza para alcanzar esta finalidad ofrece variaciones significativas pero coincidentes siempre en un denominador común: cercar al autor y contrarrestar su acción

haciéndole sentir la presión de una fuerza opuesta a su malignidad, que es precisamente la que emana del curandero. Esta fase del ritual curativo puede presentar tres variantes:

- 1) Acción directa. Se trata de conseguir algún elemento en estrecha relación con el autor del hechizo, para devolvérselo, previamente manipulado por el curandero, de forma que sea apto para ser consumido por aquél, determinando que toda su capacidad maléfica retorne a quien la ha desencadenado. En este sentido actúa en 1625, en Alcázar de S. Juan, María de Barrera al tratar de curar a una persona hechizada; afirma la necesidad de disponer para ello de la huella o tierra de la mujer que había realizado el hechizo, así como de un pedazo de ropa de la misma. No consta el ceremonial al que tales elementos fueron sometidos, pero no parece aventurado suponer que habrían sido quemados hasta reducirlos a cenizas, puesto que el ritual continúa con la recomendación de que se dieran a comer a la persona sospechosa de la autoría unas berenjenas sobre las que con anterioridad la curandera había espolvoreado alguna sustancia (92).
- 2) Acción indirecta. Es suficiente en este caso que el curandero disponga de cualquier fragmento de la ropa del autor del maleficio. Así, en 1602, en Almagro, Catalina Guzmán curó a un hombre que estaba ligado pidiéndole una prenda de la mujer con la que había tenido amistad y a la que se atribuía el ligamiento. Le trajo, en efecto, unos puños de la autora a los que la curandera quitó los cordones en una clara referencia al efecto de atadura que provocaban en la víctima, lo que permitió a ésta recuperar la normalidad (93).
- 3) Acción figurada o simbólica. En ocasiones, el curandero se limita a actuar sobre el autor por medio de signos o símbolos de carácter más o menos analógico. A este tipo pertenecen diversos aspectos del ritual empleado por Isabel de la Cruz, en 1648, en Madrid, para curar a Francisco de Benavente

que estaba malo de hechizos atribuidos a una antigua amante llamada Luisa del Castillo. Se trata de un complejo ceremonial en el que la oficiante escalona la acción en varias fases:

I) Intento de diagnóstico:

La primera vez que la curandera vio al enfermo, le tomó el pulso y dijo que su mal era de hechizos. Pidió una cinta con la que midió al paciente de largo a largo volviéndole a medir a palmos por todo el cuerpo; tomó después siete granos de sal y un poco de romero que echó sobre unas brasas colocadas en una teja debajo de la cama de la víctima y anduvo sahumando toda la sala al tiempo que decía echándole bendiciones: *"yo espero en Dios y en la ss<sup>ma</sup> trinidad y la virgen de la soledad q. a de estar mui presto bueno"* (94).

- II) La oficiante llevó al enfermo con su mujer a la Casa de Campo, cavó al pie de un árbol e hincó allí un clavo jemaí, es decir, de un jeme de largo, medida de longitud equivalente a la distancia entre las extremidades del dedo pulgar y el índice abiertos todo lo posible (95). Ató después el clavo a un bramante al que hizo varios lazos de manera que quedase en forma de cadena, con objeto de atar las manos a la amiga del enfermo. Enterró al mismo tiempo un huevo fresco de gallina negra sobre el que pintó idénticos lazos, mientras recitaba las siguientes palabras: *"Estrella por las siete virtudes que Dios puso en ti a fulana atada las manos y rendida no aga mal a fulano"*, y también: *"guebo y clavo enterrado por fulano contra fulana si le a echo mal a los nueve días descubrirá lo que ay"*. La relación entre la acción simbólica de atar el clavo con el cordel y su reflejo casi automático sobre la autora del hechizo, la aclara la propia curandera cuando a preguntas del Tribunal acerca de como podía atar las manos con la cadena de bramante a

Luisa del Castillo que no estaba presente, responde "*q. con las palabras q. ha referido obraria*", como le sucedió con Agustín de Silba, alguacil de Corte, y otros que ha curado de hechizos.

- III) A continuación la oficiante se tendió en el suelo sobre el hoyo donde había enterrado el huevo y el clavo y ordenó al enfermo que pasase siete veces por encima de sus riñones con el pie derecho, y haciéndole levantar le mandó que metiera los pies por encima de la cabeza de ella "*haciendo action como quando quieren aogar a uno*", y se los roció con agua siete veces diciendo "*en nombre de la santiss<sup>ma</sup> Trinidad Padre, Hijo y Spiritu S<sup>to</sup> yo te curo, Dios te sane*". También aquí la curandera clarifica el ritual afirmando que el pasar el enfermo por encima de sus riñones era para quebrantar el cuerpo de Luisa del Castillo y que no hiciera más hechizos.
- IV) Seguidamente, mandó coger al enfermo siete hierbas diferentes (mastracos, malva, alan, perinola, zocon, otra que echa flor por abril como borraja, y lengua de buey) y que a las 11 de la noche las arrojase su mujer a cualquier tejado mientras decía: "*como estas yeruas buelan buele luisa y sane mi marido y entre luisa*" y que lo repitiera tres veces. La mujer del enfermo así lo hizo con el deseo de verlo bueno, aunque presumía que aquello era para que sanase su marido y enfermase la amiga.
- V) Otro día volvió la curandera con el enfermo y otras personas al lugar donde había enterrado el clavo, mandó al paciente que escribiera en un papel el nombre de su amiga, y habiéndolo hecho, pintó en él con azafrán disuelto en agua y un palillo "*una figura mala con cara, ojos, braços y pies con muchos garrapatos y con sus partes vergonçosas, que pareçia figura de el Demonio*", aunque la propia oficiante afirma que

se trataba de "*una mujer con todas sus figuras*". Hizo después que el enfermo se descalzase el pie derecho y metió en el zapato dicho papel, y vuelto a calzar, volvió a pasar otras siete veces por encima de la curandera que se hallaba tendida en el suelo boca abajo, quien aclaró que el meter aquel papel en el pie, era para que el día que se quemasen los hechizos cayese mala la amiga del enfermo (96).

Toda esta larga secuencia de actuaciones se encamina hacia una finalidad evidente: conseguir la anulación de la fuerza maléfica de la hechicera a través de tres acciones cruciales:

- Inmovilización de la autora con el cordel/cadena.
- Quebrantamiento de su potencialidad física y mística por:
  - a) Paso del enfermo sobre la curandera, símbolo ahora del sujeto agente del maleficio.
  - b) Figura pintada sobre papel, equivalente a la representación gráfica de aquélla.
  - c) Devolución de la enfermedad a quien la ha provocado -> yerbas arrojadas a un tejado con invocación del nombre de la autora del hechizo.

En todo momento, la acción es puramente simbólica, y, aunque evita el contacto directo con el agente del hechizo, se apoya en la poderosa ayuda de las fórmulas verbales.

Conseguida la neutralización del autor, el último obstáculo que ha de salvar el curandero es la destrucción de los elementos inmediatamente responsables de la

enfermedad, es decir, los hechizos, que deben ser aniquilados para que dejen de ejercer su maléfico influjo sobre la víctima. Para ello el curandero utiliza técnicas que pueden actuar de manera individual o aparecer asociadas como:

- deshacer
- quemar
- arrojar lejos

El oficiante debía desandar lo andado por el autor del maleficio para conseguir la curación del enfermo y, como afirmaba Juana de Prado en Madrid, en 1630, había que actuar con sumo cuidado porque aquello *"era como una camisa cosida q. era nezº yrla deshacyendo punto por punto y q. solo quedase aquella palabra porq. no suçediese alguna desgracya"* (97).

Todo el proceso maléfico puede anularse si se recorren en sentido inverso los pasos dados previamente para provocar la enfermedad, como vemos en un caso de ligamiento sucedido en Madrid, en 1644. Para llevarlo a cabo la hechicera había hecho una serie de nudos a una agujeta de la víctima, derramando cera y plomo derretidos sobre la cinta, al tiempo que pronunciaba las palabras de un conjuro. La curación la realiza la propia autora invalidando puntualmente el ceremonial anterior: deshacer los nudos, quemar la cera y arrojar el plomo a la calle mientras formula unas palabras ininteligibles (98). La correspondencia acción/anulación es perfecta en este caso como queda reflejado en el esquema que sigue:

<u>Hechizo</u>	<u>Curación</u>
Nudos .....	Deshacer
Cera .....	Quemar
Plomo .....	Tirar a la calle
Palabras .....	Palabras

Sin llegar a alcanzar ese grado de exactitud, la curación por invalidación del maleficio es frecuente y queda en manos del autor del daño. Es posible, por ejemplo, neutralizar el hechizo administrado en comida haciendo ingerir a la víctima el mismo alimento, preparado también por la hechicera, como antídoto del primero (99). En otros casos, y siempre que se trate de hechizos de base alimentaria, puede ser suficiente provocar el vómito al paciente haciéndole tomar alguna sustancia que lo favorezca, como el aceite, para que expulse fuera de su organismo el mal que en él hubiera entrado (100).

Pero las prácticas encaminadas a dejar sin efecto el poder del maleficio son múltiples y en ellas tienen cabida elementos de muy diversa índole, desde los caracterizados por su potencia purificadora, como el fuego o el agua, hasta los que actúan como antídotos por su naturaleza repulsiva (sebo de macho), así como los de origen vegetal o parareligiosos.

Técnica usual de curanderismo es la de quemar el objeto material en el que se aloja el hechizo (101), y si aquél se acompaña de materias metálicas punzantes como agujas o alfileres, que son incombustibles, se arrojan en un lugar lejano o profundo, por ejemplo, un pozo (102).

El fuego puede utilizarse simplemente en forma de vela que permanece encendida durante el desarrollo del ceremonial (103), pero con frecuencia aparece integrado en rituales de mayor complejidad. Su función fundamental consiste en destruir el objeto maléfico, aunque puede servir también para atraer a los espíritus malignos, como vemos en el caso siguiente. María de Barrera, que curaba en Alcázar de San Juan, en 1625, a una mujer hechizada, le ordenó quemar un muñeco que contenía cabellos de la víctima, así como un sapo, sujetos activos del maleficio. Actuó después sobre la autora tomando su huella y un trozo del manto con el que hizo unos polvos que aquélla tomó en comida, y decía "*q. trabajaba mucho con los diablos y q. se yba al Calbario a media noche y allí haçia un çerco y ençendia unas candelillas y se descabellaba y llamaba a los diablos con çiertas palabras q. hella sabía*". (104).



Su poder purificador alcanza tal eficacia, que para curar un hechizo, a veces, basta con reducir a cenizas algunos pedazos de la ropa del autor y dárselas a tomar al enfermo, poniendo además sobre su cuerpo el paño sobrante (105). Se consigue de esta forma a través de un ritual ígneo, no sólo invalidar el maleficio anterior, sino transformarlo en medicina curativa.

Lo mismo que en enfermedades de etiología natural, el fuego se emplea también para curar dolencias de causación mística (hechizos) en forma de sahumerio. En casos de mal de ojo, el humo saludador se obtiene de la combustión de determinadas plantas como ruda, granos de culantro y cabeza de perro (*celidonia menor*) (106), o bien añadiendo a las hierbas (ruda, romero) otras sustancias como pez y azúcar (107). La intencionalidad de transferir el mal del paciente al sahumerio parece evidenciarse en la exigencia de que al finalizar éste se vertiera la parte sobrante muy lejos de la vivienda del enfermo (108).

También el agua, elemento igualmente purificador, suele ser factor primordial en la curación de enfermedades. Considerada en la Antigüedad como símbolo de la resurrección y de la vida, el agua es capaz de lavar toda suciedad tanto física como anímica, y, como es sabido, era el modo mágico más usual de la catársis, lustratio o purificación (109). Se comprende entonces la aplicación que de ella se hace en rituales de curación que utilizan tanto su virtud purificadora, como su condición de elemento móvil e inasible.

Su enorme poder de limpieza le permite actuar por sí sola en forma de bebida (110), o asociada a otras sustancias. En este último caso, la función mágico-terapéutica del agua suele polarizarse en torno a la capacidad de arrastre propia del agua corriente (río, arroyo). Apoyándose en esta faceta la utilizaba en Madrid, en 1622, un curandero siciliano llamado D. Juan, mayor de 60 años, que trataba de curar a una mujer de un mal contraído a consecuencia de un hechizo administrado en comida. El oficiante mandó quemar primero una camisa de la enferma y otra del autor

del hechizo. Trajo después a la víctima un pequeño corazón de cera traspasado con dos o tres agujas largas en forma de cruz, para que lo pusiera durante nueve noches, al acostarse, debajo del colchón de la cama en la cabecera de la misma, y con esto la enferma se fue encontrando mejor. Seguidamente, tomó nueve huevos y ordenó que la paciente fuera al río tres veces y arrojara al agua tres huevos de cada vez, acompañados de pan y sal mientras decía: *"como estas aguas son corrientes y claras estos guebos se an de yr en ellas se an de podrir y consumir assi se consuma el echiço q. a echo con espiritu malo luis de villadiego y se desaga asi como esta sal se desaçe en el agua y como este pan se an de comer los peçes asi se desaga el echiço de doña teressa"*. Por último, habiendo pasado nueve días, había de echar al río el corazón de cera diciendo: *"como estas aguas son claras y corrientes asi este coraçon a de yr por esta agua y consumir asi se desaga y consuma el echiço q. tiene echo luis de villadiego a doña teresa de belasco"*. Para complementar el ritual, había de echar diariamente agua bendita en los quicios de las puertas diciendo al mismo tiempo: *"agua bendita ansi como tanto cristiano va a dexas el pecado en ti ansi salga desta cassa si ay algun spiritu malo en ella"*, y sahumar la vivienda con espliego y romero con idéntica finalidad. Además, por consejo del curandero, cuando la enferma estaba afligida, su criada le hacía sobre el corazón todas las cruces que podía diciendo: *"los espíritus diuinos alaban al señor q. los malos no"*. La eficacia de la terapia debió de ser total, porque la paciente afirma que hizo *"los dichos remedios creyendo q. le hauian de aprouechar para tener salud y la tubo y se libro del mal q. padeçia de manera q. al pressente esta buena y sana como si no hubiera estado enhechiçada"* (111).

Tan complejo ceremonial se basa, como vemos, en los siguientes puntos:

- a) Transferencia del mal al corazón de cera que, según afirmación del curandero, significaba el de la víctima del maleficio.

- b) Función transportadora del agua que arrastra río abajo los hechizos alojados ahora en a figura de cera, cumplida la exigencia mágico-temporal de haber pasado nueve noches a la cabecera de la víctima.
- c) Función analógico-simbólica de los 9 huevos, pan y sal, que se desintegran en el agua prefigurando idéntica disolución de los hechizos.
- d) Función saludadora del fuego (sahumerio).
- e) Función defensiva del agua bendita que obliga, por su misma sacralidad, a abandonar la vivienda a cualquier espíritu maligno que pretendiera permanecer en ella.
- f) Función salvífica de la señal de la cruz realizada repetidamente sobre el corazón de la enferma, para implorar la ayuda divina.

El resultado no puede dejar de ser satisfactorio, si tenemos en cuenta además, que todo ello se acompaña de la eficacia indiscutible de la palabra.

Análogo ceremonial empleaba en Madrid, en 1649, Isabel Ortiz para curar a un hombre hechizado desde hacía dos años, que padecía de dolores en la cabeza y en todo el cuerpo. Paciente y curandera cavaron juntos en la Casa de Campo y sacaron un cuerpo de cera sin piernas ni brazos, con una aguja clavada por la cabeza. La oficiante deshizo la figura en una jofaina, en casa del enfermo, le echó agua clara y la bendijo diciendo: *"conjurote echizos en nombre de la s<sup>ma</sup> trinidad Padre y Hijo y espiritu S<sup>to</sup> S. Silvestre S. Agueda la madalena S. Ana"* y otros muchos santos *"que asi como este echisso esta desecho se desagan los males que Marcos Lopez tiene"*. Ordenó después que dejasen el cuerpo deshecho en el agua hasta el día siguiente, en que volvió a santiguar y conjurar el hechizo en la misma forma y le cambió el agua que tenía por agua bendita. Mandó que le mudasen el agua cada día

durante nueve, al cabo de los cuales indicó al enfermo que arrojase tanto los pedazos de cera como el agua bendita en el río, o en parte donde el agua corriese para que se lo llevase, al tiempo que había de decir: *"así como esto va corriendo por el agua abajo así vayan mis males fuera"*. El tratamiento se completaba con una bebida preparada por la misma curandera, con medio azumbre de vino de lo mejor, cocido en un puchero nuevo vidriado hasta que se quedara en un cuartillo, al que añadía, estando el puchero a la lumbre, un cuarterón de azúcar, 4 cuartos de canela, 2 cuartos de clavo, la mitad de una nuez de especia, un poquito de jengibre, un poco de poleo y unos granos de anís, todo molido. Este brebaje lo daba a beber al enfermo durante nueve días en dos veces, una por la mañana y otra por la tarde. Si con esto no mejoraba, tomaba media onza de bálsamo destilado y se lo daba a beber en otros 9 días y, si todavía no se hallaba bueno, le administraba tres ayudas hechas de media cabeza de carnero negro con el pellejo, cocida en vino blanco, y unas violetas, miel, aceite, malvas y media onza de acatodicon. Con esto se hallaba bueno el enfermo y lo santiguaba diciendo: *"en el nombre del P<sup>o</sup> y del hixo y de la grazia del spiritu s<sup>to</sup>, Jesuxpo nazio en belen, y murio en Jerusalem así como esto es verdad te libre y te defienda de todo mal"* (112).

Además del agua y el fuego, otros elementos poseen poderes terapéuticos frente a las enfermedades causadas por maleficio, algunos de los cuales actúan como antídotos por su misma naturaleza repulsiva. Entre ellos se puede citar el sebo de macho cabrío. Este animal, lo mismo que la serpiente o el toro, tuvo en otras épocas un sentido religioso positivo que se refleja en divinidades como la del dios nórdico Thor que tenía cabeza de macho cabrío, o el dios Pan, que figura en el cortejo divino en los misterios dionisiacos. Bajo la misma forma se representa también el monstruo Lajamu, guardián del bosque sagrado de Sumer, en el que se hallaba el árbol de la vida. El cristianismo no pudo asumir esta forma cultural, pero, ante su profundo arraigo, se vio obligado a concentrar en él toda la fuerza negativa y maléfica del Demonio, a fin de que los cristianos se apartaran con horror de estas creencias y ritos. A pesar de todo, su misterioso influjo se mantuvo en ciertos sectores como el

relacionado con la brujería, tal como parece confirmarlo la etimología de la palabra *aquelarre*, del vasco *aquer*="macho cabrío" y *larre*="prado", (113), ya que es precisamente éste uno de los animales preferidos por Satanás para materializarse ante los hombres.

No es de extrañar, por tanto, que el sebo o grasa de macho cabrío forme parte de la farmacopea destinada a combatir males de hechizamiento, tal como hacía en 1628, en la villa de Borox (Ciudad Real), Catalina Morena, Esta mujer, mayor de 40 años, que tenía fama de desaojadora, afirmaba que para deshechizar a un hombre se había de hacer *"untando al hechiçado todo el çerro con el dicho sebo y las otras dos cosas y asi mesmo se avía de untar el pecho con lo propio y desta manera se auía de abraçar con el hechiçado poniendose ella debajo y darle a beber un poco de triaca estando asi abraçada con el y que con esto quedaria sano"* (114).

Otros rituales, que parecen estar incompletos, utilizan diversas materias que se encuadran en distintas categorías:

**a) alimentarias:**

- Aceite frito con algunas cosas que no se especifican, para untar al enfermo de mal de ojo (115).
- Harina, pan de trigo y cebada para hacer buñuelos que deberían enterrarse (116).

**b) Vegetales:**

- Hierba canilla (¿canillero o mundillo?) reducida a polvo, para tomar con huevos y curar un ligamiento (117).

- Hierba macho y hembra (no se aclara su naturaleza) (118).

En alguna ocasión, el ritual consiste únicamente en el recitado de una fórmula oral, como la que decía la citada Catalina Morena para curar de ojos, que era como sigue: *"Christo nacio, Christo murio, Christo resucitó: assi como esto es verdad se le quite a esta persona todo este mal. Christo vence, Christo reyna, Christo impera, assi como esto es verdad se le quite a esta persona todo este mal. Santa Ana pario a Virgo, Santa María a Jesuchristo, S<sup>ta</sup> Ysabel al Sr S<sup>t</sup> Juan: assi como esto es verdad sea quitado todo este mal. Y luego reça un Pater noster y el Credo, y lo ofrecia a la Pasion de Nro señor Jesuchristo, para q. quitase el mal al enfermo y a esta le diese dicha en quanto mano pusiese".* Si el enfermo no estaba delante, pedía alguna prenda que le perteneciera *"y q. lo mismo era decir las palabras del deshajo a la prenda del enfermo q. a el mesmo porq. resultaria dellas el mesmo efecto"* (119).

Sin entrar de momento en el análisis de esta oración, que será objeto de un estudio posterior junto con las demás fórmulas orales que suelen acompañar las prácticas de curanderismo, queremos destacar la identificación del enfermo con sus ropas que establece la oficiante, porque viene a corroborar la afirmación de Kheith Thomas de que las ideas neoplatónicas renacentistas podían explicar satisfactoriamente, incluso para los intelectuales de la época, por qué se podían seguir terribles consecuencias de la manipulación de la imagen en cera de una persona o de una pieza de su ropa. Desde aquella perspectiva, se consideraba posible en efecto, dañar a un hombre manipulando sus cabellos, los recortes de sus uñas, su sudor o sus excrementos, ya que todo ello contenía sus espíritus vitales (120) según hemos visto ya al tratar del maleficio.

Como una variante dentro del curanderismo, estudiamos por último aquellos casos en los que el oficiante es una persona de condición eclesiástica (clérigo, fraile, etc), porque este matiz personal introduce algunas variaciones en el ritual, así como el uso preferente de determinados elementos terapéuticos.

El sacerdote-curandero suele hacer un diagnóstico muy claro de la enfermedad que se le presenta. D. Dionisio de Aybar y Borja, canónigo de la catedral de Borja, en Aragón, que curaba en Madrid en 1645, sostenía la posibilidad de conocer perfectamente si uno está endemoniado, hechizado, etc. porque *"con unas mismas oraciones se conoze lo uno y lo otro, pero q. las señales son diferentes porquel (sic) endemoniado se estremeçe todo el cuerpo y muchas vezes se desmaya, y el echizado se le oprime el coraçon y se le turba la caueza, y las que son enfermedades naturales se aliuian y en pocos dias cobran salud"*. Afirmaba que no es lo mismo estar endemoniado que hechizado, sino *"son cosas distintissimas respecto de q. la fascinacion proçede sin boluntad solo porla calidad q. consiste en la uista y echizos y ligaduras aunq. son operaciones del demonio mediante las personas q. las açen no estan positivamente los demonios en las personas q. padeçen"*. Su conocimiento de estas diferencias procedían de que *"ynteriormente le da una ynspiraçion en q. conoçe la enfermedad ques y esto lo atribuye a la graçia del Señor... y para curar los maleficios usa de los exorçismos de la Yglesia, y para los endemoniados tanuien y para las demas enfermedades las oraciones q. tiene declaradas q. son las q. dios le ynspira"* (121).

Una vez conocida la naturaleza del mal, el sacerdote puede atacarlo con medios similares a los que emplearía un saludador laico, como quemar los hechizos pronunciando al mismo tiempo fórmulas comunes, carentes de singularidad, como *"quemate diablo"* (122). Pero con frecuencia utiliza elementos teñidos de sacralidad a los que tiene acceso directo por razón de su ministerio: dar a beber al enfermo agua del cáliz, leerle el evangelio de S. Juan, pronunciar fórmulas latinas tomadas de rituales eclesiásticos (antífona *sun tum presidium*), o realizar exorcismos (123), forma parte de un ceremonial que no está al alcance de cualquier curandera iletrada. Incluso, cuando emplea sustancias tomadas de la farmacopea general lo hace después de haberlas bendecido con objeto de potenciar su energía curativa; en este sentido, plantas como el tabaco o la ruda se bendicen antes de ser administradas al paciente (124).

Utiliza además el sacerdote, medios profilácticos vinculados a su función religiosa, como la cédula escrita que el mismo D. Dionisio de Aybar entregó a una paciente para que llevándola consigo con devoción estuviera libre de cualquier hechizo que le quisiera hacer. Dicha cédula decía: "*XPS Jesus Rex israel, qui pro nobis pependit in ligno, ipse me defendat ab hoste maligno, in nomine Patris + et Fily + et Spiritus Sancti + Amen V fiat + fiat + fiat + Jesus Maria V*" (125).

Resulta significativo por otra parte, constatar como la acción sanadora del clérigo se desarrolla fundamentalmente cuando se trata de enfermedades de causación mística, es decir, cuando el paciente sospecha que su dolencia procede de maleficio, lo que equivale a asegurar que en su gestación han intervenido fuerzas infernales que deben ser contrarrestadas con la potencia sagrada que emana de la figura del sacerdote. Su acción saludadora, lo mismo que la de la mayoría de los curanderos laicos, se apoya, como ya observamos en otras ocasiones, en el poder de la palabra. El estudio de las fórmulas orales empleadas en rituales de curación, será objeto de análisis en el epígrafe que tratamos seguidamente.



## NOTAS

- 1) Mariño, 1985, T. I, 17
- 2) Kraemer y Sprenger, El martillo de las brujas, cit. por Mariño, 1985, T. I, 17
- 3) Mariño, 1985, T. I, 17-18
- 4) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.1. V
- 5) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9. XLVI
- 6) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.27. XIV
- 7) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII II
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.1. V
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 95.12.LXXVIII
- 10) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 11) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 12) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.4. XV
- 13) Thomas, 1971, 184
- 14) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.15. LXXX
- 15) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9. XLVI
- 16) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII VI
- 17) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86.11. LIX
- 18) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.15. LXXX
- 19) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.15. LXXX
- 20) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9. XLVI
- 21) Moliner, 1983, T.I. 1165
- 22) Mariño, 1986, T. II. 86-87
- 23) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII V
- 24) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII V
- 25) Moliner, 1983, T. II, 35
- 26) Diccionario de la Real Academia, cit. por Mariño, 1986, T. II. 93
- 27) Mariño, 1986, T.II. 94
- 28) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.8. XI

- 29) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9.XLVI
- 30) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.22. LXXVII
- 31) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9.XLVI
- 32) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83.10. XVI
- 33) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82.27. XIV
- 34) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89.15. LXXX
- 35) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.22. LXXVII
- 36) Moliner, 1983, T.II. 283
- 37) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII II
- 38) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII
- 39) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII
- 40) Thomas, 1971, 179
- 41) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.1.V
- 42) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.22. LXXVII
- 43) Martín, 1974, T. II, 224
- 44) Mariño, 1985, T.I. 99
- 45) Pérez-Rioja, 1984, 41
- 46) Mariño, 1985, T.I. 194
- 47) Mariño, 1985, T.I. 190
- 48) Mariño, 1986, T.II. 164
- 49) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII VI
- 50) Mariño, 1985, T. I. 138
- 51) Guerra, 1986, 181-182
- 52) Pérez-Rioja, 1984, 97
- 53) Mariño, 1985, T. I. 139
- 54) Lévi-Strauss, 1964, 316
- 55) Mariño, 1985, T. I. 241
- 56) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII V
- 57) Defourneaux, 1983, 129
- 58) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII II

- 59) Mariño, 1985, T. I. 253-254
- 60) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 61) Guerra, 1986, 340
- 62) Pérez-Rioja, 1984, 216
- 63) Mariño, 1985, T.I. 158-160
- 64) Mariño, 1985, T.I. 232
- 65) Cirlot, 1985, 245
- 66) Lisón, 1980, 202
- 67) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9. XLVI
- 68) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88.4. XXXII
- 69) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84.9. XLVI
- 70) Mariño, 1985, T. I. 208
- 71) Thomas, 1971, 190
- 72) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89,15. LXXX
- 73) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 74) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 75) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 76) Lis, 1980, cit. por Mariño, 1985, 208
- 77) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92.22. LXXVII
- 78) Evans-Pritchard, 1976, 463-464
- 79) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 9. LIII
- 80) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 81) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 82) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 11. LIX
- 83) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 84) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 85) Thomas, 1971, 182
- 86) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 23. XII V
- 87) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 9. XLVI
- 88) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 22. IV

- 89) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 9. XLVI
- 90) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 22. IV
- 91) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 10. XVI
- 92) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 23. XII V
- 93) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 12. XXXVI V
- 94) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 9. XLVI
- 95) Moliner, 1983, T. II. 186
- 96) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84. 9. XLVI
- 97) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93. 16. LXVII
- 98) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 9. LIII
- 99) AHN, Inq. Toledo, Leg. 93. 16. LXVII
- 100) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 101) AHN, Inq. Toledo, Leg. 89. 15. LXXX
- 102) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 22. IV
- 103) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 12. XXXVI V
- 104) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 23. XII V
- 105) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 19. LXI II
- 106) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII IV
- 107) AHN, Inq. Toledo, Leg. 86. 11. LIX
- 108) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 109) Pérez-Rioja, 1984. 48
- 110) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 4. XV
- 111) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83. 10. XVI III
- 112) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 22. LXXVII
- 113) Guerra, 1986, 255-256
- 114) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 8. XL
- 115) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88. 4. XXXII XIII
- 116) AHN, Inq. Toledo, Leg. 95. 17. LXXIX
- 117) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 12. XXXVI V
- 118) AHN, Inq. Toledo, Leg. 95. 17. LXXIX

- 119) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92. 8. XL
- 120) Thomas, 1971, 437-438
- 121) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18 VII
- 122) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 123) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 124) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII
- 125) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82. 18. VII

Cuadro número 53

CURACIÓN DE ENFERMEDADES DE ORIGEN NATURAL. AGENTES CURATIVOS.

Curandero	Enfermedad	Vegetales	Religiosos y parareligio- sos	Humo	Suciedad	Armas	Varios	Fórmula oral
1 Leg. 82.8. XI	"De fuego".		3 cruces. Aceite para lámpara de S. Antón.			Cuchillo.	Ungüento blanco. Vino blanco.	En el nombre del Padre... 3 Credos 1 Padre- nuestro. 1 Avema- ría.
2 Leg. 82. 27. XIV	Dolor de cabeza.		Santiguar al enfermo.					Oraciones
3 Leg. 82.27. XIV	Muchachos enfermos.		Santiguarios					Cristo murió, Cristo resucitó"
4 Leg. 84.1. V	Niños enfermos.		Bendición.					"Fuente de gracia fina..."
5 Leg. 83.4. XV	Recién nacido medio muerto.					Pico de gallina.		
6 Leg. 88.4. XXXII	N/C.	Torvisca.	Pan. Cera.					

Curandero	Enfermedad	Vegetales	Religiosos y parareligiosos	Humo	Suciedad	Armas	Varios	Fórmula oral
7 Leg. 88.4. XXXII	N/C.	Incienso. Romero.	Santiguar a la enferma.					"La buelta q. Cristo dio".
8 Leg. 88.4. XXXII II	De los tomos.		Santiguar las cañas.			Cañas.	Paños calientes.	En el nombre del Padre... Dios te sane. En el nombre de Jesús. Algunos Padrenuestros.
9 Leg. 88.4. XXXII II	"Cuajos" de los niños.							"quando mi Sr. Jesucristo por el mundo andaua".
10 Leg. 88.4. XXXII V	La del monte rosa o isípula.					Cuchillo.		"esta rosa q. en fulano esta maldigo.."
11 Leg. 88.4. XXXII VI	Malos partos (prevención)		Muchacha llamada María.			Usada de çerro aspada.		Palabras.

Curandero	Enfermedad	Vegetales	Religiosos y parareligio- sos	Humo	Suciedad	Armas	Varios	Fórmula oral
12 Leg. 86.11. LIX	Mal de madre e ijada.	Canela. Clavo. Jengibre. Anís. Cominos. Alhucema.					Clara de huevo.	
13 Leg. 95.12. LXXVIII	Niño enfermo.		Bendiciones.					"Jesucristo nació en Belén..." "Yo te curo y Dios te sane".
14 Leg. 83.10. XVI	Mal de corazón.		Bendición.					"Acuerdate Criador de tu criatura..."
15 Leg. 83.10. XVI	Calenturas de niños.		Señal de la cruz.				Ungüento.	"Jesus poderoso y hijo de santa maria..." 1 Padre- nuestro 1 Ave- maria.
16 Leg. 83.10. XVI	Mal de madre.							"Jesus poderoso"



La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enfermedad	Vegetales	Religiosos y parareligiosos	Humo	Suciedad	Armas	Varios	Fórmula oral
17 Leg. 89. 15. LXXX	Dolores de brazos y piernas y otros humores.				Estiércol de cabra.		Miel. Vino. Paño de sayal.	En nombre de Dios y de la Virgen santísima.
18 Leg. 89.15. LXXX	Mal de ijada.	Romero. Rosas.					Vino sombrero cocido.	En el nombre de Dios y de la Virgen.
19 Leg. 89.15. LXXX	Mal de madre (útero).	Cebollas fritas. Manzanilla (agua de)					Aceite.	En el nombre de Dios y de la Virgen.
20 Leg. 89.15. LXXX	Granos y escoceduras de las cabezas de los niños.	Jugo de aceitunas.			Paño con orines.			
21 Leg. 92.22. LXXVII	Embargos (indigestiones).	Cebolla blanca frita. Hojas de álamo caídas.	Bendiciones 3 veces.		Orines añejos. Manteca de cerdo añeja.		1 huevo huero. 1 raja de jabón.	"En el nombre del P" "Jesuxpo nazio en belen..."
22 Leg. 92.22. LXXVII	Dolores de piernas y brazos o de cualquier parte del cuerpo.	Yerbas de S. Juan. Manzanilla Zamarrilla.			Bofigas de buey. Caldo de mondongo, sal y orines.		Parche.	3 Cremos a las Ánimas del Purgatorio

Curandero	Enfermedad	Vegetales	Religiosos y parareligiosos	Humo	Suciedad	Armas	Varios	Fórmula oral
23 Leg. 84.9. XLVI	Del estómago.	Polipodio. Palosanto. Modatili. Polvos de zarza. Polvos de sen.					2 cuartos de miel. 2 onzas de azúcar.	
24 Leg. 84.9. XLVI	Mal de ijada.	Alfedria (¿alfeñas?).		Sahumarse.				
25 Leg. 84.9. XLVI	Ciática.	Yerba zamarrilla.		Echarla en la lumbre y sahumarse con ella.				
26 Leg. 84.9. XLVI	De muchachos.	Zamarrilla y yerbas de S. Juan: manzanilla poleo y romero.		Sahumarlos.				"Yo te curo Dios te sane".
27 Leg. 92.22. LXXVII	Dolor de estómago y embargos de criaturas.	Aceites y cosas naturales.	Santiguarlos				Medicamentos de la botica	"En el nombre del P* y del hixo y de la grazia del espiritu sancto te santiguo."

Cuadro número 54

CURACIÓN DE ENFERMEDADES DE CAUSACIÓN MÍSTICA (HECHIZOS). AGENTES CURATIVOS.

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula oral
1 Leg. 82.22. IV	Hechizos.		Tirar alfileres a un pozo. Quemar el muñeco haciendo una vela hasta que arda.				
2 Leg. 82.23. XII V	Hechizos.		Quemar muñeco con cabellos de la víctima. Quemar sapo	Coger huella de la autora y un trozo de su manto. Darle polvos en la comida.	Hacer cerco a media noche encendiendo candelillas.		Palabras para llamar a los diablos.
3 Leg. 83.4. XV	Niño ciego por hechizos.				Sahumerios al niño, y verter lo que queda muy lejos de la casa.		
4 Leg. 83.4. XV	Estar mal por maleficio.					Dos escudillas de agua en dos mañanas.	

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula oral
5 Leg. 83.4. XV	Sentirse mal porque le habían dado algo.					Dos parrillas de aceite.	
6 Leg. 88.4. XXXII IV	Mal de ojo.				Sahumerio.	Ruda. Culantro. Cabeza de perro (celidonia menor).	Palabras.
7 Leg. 88.4. XXXII XIII	Mal de ojo.					Aceite frito con algunas cosas con el que untar al enfermo.	
8 Leg. 92.8. XL	Aojos.						"Cristo nació, Cristo murió..."
9 Leg. 92.8. XL	Hechizos.					Sebo de macho (untar). Triaca (beber).	
10 Leg. 92.12. XXXVI V	Estar ligado.		Cinta de la víctima.	Puños de una prenda de la autora y quitarle los cordones.	Una vela cada viernes.	Polvos de la hierba canilla para tomar con unos huevos.	
11 Leg. 86.11. LIX	Mal de ojo.				Sahumerio.	Romero, ruda, pez y azúcar.	

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula oral
12 Leg. 89.15. LXXX	Hechizos.		Quemar los hechizos.				
13 Leg. 86.9. LIII	Ligamiento por hechizos.		Deshacer nudos de la agujeta. Quemar la cera. Tirar plancha de plomo a la calle.				Palabras.
14 Leg. 86.19. LXI II	Hechizos.		Quemar pedazos de ropa de los autores y darlo en polvos al enfermo. Ponerle el pedazo de paño sobrante.				

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elem. natur.	Fórmula oral
15 Leg. 93.16. LXVII	Pérdida de memoria por hechizos.	11 cuartos. 11 ochavos. 11 maravadís. Darlo como limosna a las Vírgenes.	Que la autora tome al niño de la mano y éste la mire.			2 peras en conserva.	
16 Leg. 82.18. VII	Mal de orina por hechizos	Tabaco bendecido. Exorcismo con cruz, estola y agua bendita. Cédula con cruces y caracteres para llevarla el paciente.				Polvos de la yerba millefolium en vino.	Palabras.
17 Leg. 82.18. VII	Mal repentino con calentura, por hechizos.	Leer evangelio de S. Juan. Cruz de ébano. Agua del cáliz, para beber el paciente. Poner camándula (rosario de 1 ó 3 dieces) sobre la cabeza del paciente. Duración: 9 días.					Antífona "sunt tum presidium"
18 Leg. 82.18. VII	Ligamiento y dolores por hechizos	Ruda bendita. Agua bendita. Poner una cruz sobre el corazón del paciente. Camándula sobre la cabeza del paciente. Libro en el que el curandero leía.	Quemar el hechizo en fuego bendito en viernes.				"Quémate diablo".

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula oral
19 Leg. 86.24. LXIV	Hechizos.	Bendiciones del libro "Flagellum demonium".				Pastillas de cosas cordiales aromáticas.	
20 Leg. 83.10 XVI III	Hechizos	Agua bendita en los quicios de las puertas. Hacer cruces sobre el corazón de la enferma.			Quemar una camisa de la paciente y otra del autor del hecho. Sahumerio.	Romero y espliego. Río: echar en él un corazón de cera atravesado por alambre. Echar al río 3 huevos, pan y sal. Repetirlo 3 veces.	"Como estas aguas corrientes y claras..." "Agua bendita..." "Los espíritus divinos alaban al Señor..."
21 Leg. 95.17. LXXIX	Hechizos.	Agua bendita.				Yerba macho y hembra: enterrarla. Harina. Pan de trigo. Cebada. Hacer buñuelos con esto y enterrar todo.	

La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula orai
22 Leg. 92.22. LXXVII	Hechizos. Dolores de cabeza.	Agua bendita. Santiguar al enfermo.	Deshacer la figura de cera en una jofaina con agua bendita y derramar el agua. Arrojar los pedazos de cera y agua bendita al río.			Agua clara. Bebida compuesta por vino, azúcar, canela, clavo, nuez de especie, jengibre, poleo, y granos de anís, para dársela al enfermo. Bálsamo destilado. 3 ayudas con media cabeza de carnero negro, vino blanco, violetas, miel, aceite y malvas, y media onza de acatodicon.	"En el nombre de la SS <sup>ma</sup> trinidad..." "Conjurote hechizos..." "Así como esto va corriendo por el agua..." "En el nombre del P*..."
23 Leg. 86.24. LXIV	Enfermedades diversas provocadas por maleficio.	Aceite, agua y sal bendita. Exorcismos del libro "Flagellum..."					



Curandero	Enferm.	Elementos religiosos	Destruir la causa	Actuar sobre el autor	Fuego Humo	Elementos naturales	Fórmula oral
24 Leg. 84.9. XLVI	Hechizos	Bendiciones al enfermo	Quemar el hechizo. Quemar una camisa vieja del enfermo.	Papel con el nombre de la amiga del paciente en un zapato de él. Figura pintada. Cordel con lazos (cadena) Pasar el enfermo 7 veces por encima de sus riñones. Lazos pintados en pergamino y huevo.		Huevo. Clavo. Yerbas. Sahumerio con: mastracos, malva, perinola, alan, zocon, borraja, lengua de buey. Tortuga y anguila. Sahumerio con romero. Sal.	Palabras "como estas yerbas buelan..." "Estrella por las 7 virtudes..." "guevo y clavo..." "Yo espero" "Yo te curo, Dios te sane".

#### **6.4. Rituales de sanación**

##### **CURACIÓN DE ENFERMEDADES. FORMULAS ORALES**

La mayor parte de los rituales mágico-terapéuticos aplicados por los curanderos castellanos en la primera mitad del siglo XVII, se acompañan de la correspondiente fórmula oral en la que reside, al menos parcialmente, la eficacia del ceremonial. Encontramos, sin embargo, en la documentación estudiada, vacíos importantes a este respecto, que creemos deben atribuirse al temor de los testigos a declarar ante el Santo Oficio oraciones y fórmulas religiosas rechazadas por la Iglesia, antes que a carencias intrínsecas del propio ritual.

Para el análisis de esos elementos verbales hemos seguido las mismas pautas que aplicamos al estudio de las fórmulas orales de los sistemas advinatorios, desglosando cada oración o conjuro en la serie de elementos que constituyen su estructura formal.

Desde este punto de vista, como reflejan los esquemas correspondientes, podemos afirmar que toda fórmula oral, tanto para la curación de hechizos como de enfermedades de origen natural, se compone de dos partes bien definidas:

- a) Invocación dirigida a Dios, a la Virgen María o a determinados santos, que puede ir seguida de oraciones como el Padrenuestro, Ave María, Credo, etc.
- b) Expresiones de carácter analógico, desiderativo, imprecatorio, etc. encaminadas a forzar a la enfermedad a que abandone a su víctima.

Se trata por tanto, de actuar en un doble frente: el mundo celestial del que se recaba la máxima ayuda y el de las potencias infernales, al que pertenece la enfermedad que es necesario dominar. El curandero entra en relación con el primero

por medio de la plegaria que dirige a Dios como Ser Supremo, Creador de todas las cosas (1), o bajo el misterio trinitario (2); a Jesucristo, Redentor y Salvador del mundo como Verbo encarnado (3); a la Virgen María, en su calidad de Madre de Dios (4), o en alguna advocación particular, como la Virgen de la Soledad (5); a los espíritus divinos en general (6), a las benditas Ánimas del Purgatorio (7) y a algunos santos muy concretos: santa Ana, santa Isabel (8), S. Silvestre, santa Agueda y santa M<sup>a</sup> Magdalena (9).

Ignoramos las razones que movían al oficiante a elegir a los citados y no a otros cualesquiera del amplio santoral eclesiástico, aunque podemos suponer que la causa radica en las particulares dotes carismáticas de cada uno de ellos, que los haría aparecer como especialmente indicados para interceder ante el trono divino en cuestiones de salud o enfermedad. Un breve estudio hagiográfico nos revela la existencia de un rasgo común a todos ellos: el de contar en su historia, real o legendaria, con algún fenómeno maravilloso relacionado con la salud o la vida de los propios protagonistas o de otras personas necesitadas. Exponemos sucintamente a continuación los datos que definen la vida de cada uno de ellos:

### Santa Ana

Natural de Belén y casada con un varón de Nazareth llamado Joaquín, a los veinte años de matrimonio aún no habían tenido descendencia por lo que prometieron a Dios que consagrarían a su divino servicio a la criatura que naciera si sus súplicas llegaban a ser escuchadas. Un ángel visitó a Joaquín para anunciarle que, por especial providencia divina, su matrimonio daría fruto, añadiendo que los hijos nacidos tardíamente de madres consideradas estériles suelen ser personas notables. La promesa se cumplió, en efecto, y Ana dio a luz una niña a la que pusieron por nombre María, que andando al tiempo sería elegida por Dios para traer al mundo a Jesús, el Salvador (10).

### Santa Isabel

Podemos suponer que por razones de superior jerarquía la invocación se dirige, en este caso, a la madre de Juan Bautista y no a santa Isabel de Hungría.

Como en el caso anterior, Isabel, esposa del sacerdote Zacarías, había llegado a una edad avanzada sin haber concebido un hijo, cuando el arcángel Gabriel comunicó a Zacarías que su oración había sido escuchada y que el hijo que engendraría había de llamarse Juan, el cual *"no bebería ni sidra ni vino y marcharía delante del Señor imitando el espíritu y la santidad de Elías"*. Al considerar su ancianidad y la esterilidad de su mujer, Zacarías dudó de la promesa divina, por lo que fue castigado a quedar mudo temporalmente. Sin embargo, Isabel alumbró un hijo que sería llamado el Precursor, al que le fue encomendada la preparación del camino del Señor (11).

### Santa Águeda

Según cuenta la Leyenda Dorada, vivió en Catania (Sicilia) en el siglo III y perteneció a una familia ilustre. Se opuso a los deseos de Quintiliano, cónsul de Sicilia, que pretendía hacerla su esposa y obligarla a ofrecer sacrificios a los dioses paganos, por lo que el mismo magistrado ordenó que la torturaran arrancándole lentamente uno de sus pechos. Enviada de nuevo a la cárcel, recibió la visita del Apóstol san Pedro que le comunicó en nombre de Cristo que estaba curada. Águeda pudo comprobar que así era y que, incluso, el pecho que le habían arrancado estaba otra vez en su sitio completamente sano. Después de ser atormentada de nuevo por Quintiliano, murió hacia el año 253, siendo emperador Daciano (12).

### Santa María Magdalena

Hermana de Marta y Lázaro, según Santiago de la Vorágine, siguió una vida disoluta hasta que su arrepentimiento la convirtió en modelo de penitencia. En compañía de san Maximino, antiguo discípulo de Cristo, a quien S. Pedro había encargado que la atendiera, y de otros fieles, llegó Magdalena a las costas de Marsella, donde predicó el Cristianismo y consiguió la conversión del gobernador de la provincia. Por intercesión de la Santa, concedió Dios al gobernador y a su esposa la gracia de concebir un hijo, y estando la mujer en avanzado estado de gestación, peregrinaron ambos esposos a Roma para escuchar a S. Pedro. Durante el viaje, se levantó una tempestad tan fuerte que causó grave temor entre los pasajeros del barco que los conducía provocando el adelanto del parto, y la muerte de la mujer al dar a luz a su hijo. El gobernador dejó al niño junto al cadáver de su madre en una cueva de una isla cercana, y prosiguió su viaje, encontrando a su regreso al cabo de dos años, al niño sano y salvo mientras su mujer resucitaba en el momento en que el magistrado dirigía sus súplicas a Sta. María Magdalena (13).

### San Silvestre

Vivió en Roma y fue proclamado Pontífice de la Iglesia. Hombre de reconocida sabiduría, supo demostrar la divinidad de Cristo frente a los argumentos de once maestros judíos que la negaban, y como apoyo de su tesis devolvió la vida a un toro bravo sólo con ordenarle que resucitara en nombre de Jesucristo. Poco después, libró al pueblo romano de un peligroso dragón que, escondido en una cueva, mataba diariamente con su resuello a más de trescientas personas. Silvestre, por inspiración divina, entró en la cueva acompañado de dos presbíteros y dijo al dragón: *"Nuestro Señor Jesucristo, nacido de una Virgen, crucificado, sepultado, resucitado y sentado a la derecha del Padre, ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Tú, Satanás, quédate quieto en esta cueva; de aquí no volverás a salir hasta que Nuestro Señor venga nuevamente al mundo como Juez"*. Seguidamente, amarró la boca del

monstruo con una cuerda, colocando una anilla engarzada a un crucifijo entre los nudos de los cabos, y salió de la gruta quedando libre el pueblo de las pestíferas emanaciones de aquel animal infernal. Murió este santo, hacia el año 320 de nuestra era (14).

El análisis comparativo de personajes tan dispares, permite destacar la presencia de coincidencias significativas entre ellos, como puede observarse en el cuadro siguiente:

Santo	Fenómeno antinatural	Consecuencia
Ana	Esterilidad fecunda.	Nacimiento de la Virgen María.
Isabel	Esterilidad fecunda.	Nacimiento de S. Juan Bautista.
M <sup>a</sup> Magdalena	Dominio sobre la muerte.	Resurrección de una mujer.
Águeda	Dominio sobre el dolor.	Renovación del miembro torturado.
Silvestre	Dominio sobre la muerte y las potencias infernales.	Resurrección de un toro bravo.

Parece evidente que todos estos santos se distinguieron por vencer a las leyes de la naturaleza en cuestiones estrechamente relacionadas con el ciclo vital-fecundidad-salud-muerte-, lo que contribuiría a explicar la predilección que los curanderos castellanos sentían por ellos cuando buscaban el éxito en la aplicación de un ritual terapéutico.

Por otra parte, y como afirma Christian, ya en el último cuarto del siglo XVI se podían encontrar en Castilla la Nueva varias capas de devoción: el estrato más antiguo, constituido por los santos locales y sus reliquias, una segunda línea de devociones marianas, algunas con importantes santuarios; la presencia adicional de imágenes de santos especialistas en la curación de determinadas enfermedades, y un cuarto elemento, las milagrosas imágenes de Cristo, especialmente crucificado, que habían ganado gran popularidad (15).

Además de recabar la ayuda de santos más o menos oficiales, las fórmulas orales mágico-curativas pueden dirigirse también a aquellas almas que tras haber salido de la vida terrena, penan sus pecados en el Purgatorio a la espera de alcanzar la Gloria eterna. De su carácter y naturaleza hemos tratado ya en el capítulo dedicado a los sistemas adivinatorios (ver pag. ) y a él nos remitimos.

Todas estas invocaciones se acompañan con relativa frecuencia de oraciones que responden a una doble tipología, lo mismo que en los sistemas de adivinación. Se emplean, por una parte, oraciones reconocidas y utilizadas constantemente en la liturgia católica (Padrenuestro, Ave María, Credo, Salve), al lado de otras de innegable carácter popular, como la que se recitaba para aliviar enfermedades infantiles ("Fuente de gracia fina..."), o la que servía para curar la erisipela ("Esta rosa que en fulano está maldigo...". En el primer caso se trata de una plegaria dirigida a la Virgen María, que puede desglosarse en las siguientes partes:

1) Letanía de alabanzas analógico-comparativas ensalzando a María:

- Fuente de gracia fina
- Caudal de virtud
- Caudal de verdad y fundamento
- Virgen santa
- Raíz de virginidad

- Virgen consoladora
  - Remedio nuestro
  - Madre e Hija de Dios
  - Espléndida luz de la cándida flor sin espina
  - Disculpa del daño de Eva
  - Medio y bien de los hombres
- 2) Coloquio entre María y el ángel en el momento de la Anunciación: *"saue q. dios me ynuio de su alta gerarquia el señor q. te crio para q. te diga yo Dios te salue Aue maria Aue por quien bolaras hasta el trono de dios padre mas primero pariras a su hixo cuya madre Virgen por sienpre seras y mas quiere este señor y su boluntad ordena q. paras al rredentor sin q. te toque dolor tota pulcra A mi Angel pues diçes q. me desean çielo y tierra A mi yo digo q. asi te crea fia hecho sea en mi pero como diçes sea"*.
- 3) Afirmación de la absoluta virginidad de María después de alumbrar al Salvador:
- "ansi quedo tan entero tu biente del bervo Christo como de spexo de açero q. despues del rrostro uisto se uuelue como primero"*.
- 4) Expresiones impetratorias dirigidas a la Virgen o a Jesucristo, su Hijo:
- "de los onbres medio y vien tu me libre(s) de la cueua donde Satanas se cena pecatoribus Amen y (por) aquesta rreal memoria y tan alta encarnaçion mi Alma erede la gloria q. esta eterna salbacion por la tu santa pasion Jesucristo encarnado tu me libres del dragon pues por nuestra salbaçion moriste cruzificado amen gesus" (16).*

Este tipo de oración debía de ser frecuente en la Europa de la época. Kheith Thomas supone que estos encantamientos eran versiones adulteradas de oraciones



cristianas o fragmentos de versos semi-religiosos, que reflejaban una antigua creencia según la cual, los sucesos míticos podían ser una fuente eterna de poder sobrenatural (17).

Similar estructura, aunque de tono muy diferente, presenta la fórmula utilizada contra la "rosa del monte" o erisipela, en la que se pueden distinguir también varias partes:

1) Imprecaciones que el oficiante dirige a la enfermedad para conminarla a abandonar al enfermo:

- Esta rosa... maldigo, maldígala XPO.
- Rosa vejigosa
- Rosa albar
- Rosa maldita
- Rosa malvada
- Dios te abata y te cohonda (confunda)
- Dios te abata y te eche a mal

2) Personalización de la dolencia y diálogo entre el curandero y ella:

- Dí rosa maldita por do fuiste aquí venida
- Dí rosa malvada por do fuiste aquí allegada
- Con agua y viento vine aquí por cierto
- Con viento y agua fui aquí llegada

3) Expulsión de la enfermedad:

- Con este cuchillo la raíz te cortaría, y a la mar honda te echaría a do no canta gallo ni gallina.

La alusión al mar como lugar de elección para sepultar la enfermedad, se encuentra también en algunos conjuros portugueses, como este:

*"Esse diabo que você ten  
no corpo  
vai ja para o mar coalhado  
onde non cante galinha nen  
galo".*

*"Ese diablo que usted tiene en el cuerpo  
va ya para el mar cuajado  
donde no cante gallina ni gallo" (18)*

En opinión de Mariño Ferro, esa circunstancia vendría determinada por la condición de cementerio y habitáculo del Mal que el mar tiene en el Apocalipsis, por lo que recibiría también las enfermedades expulsadas de los enfermos (19).

4) Invocación para conseguir la ayuda divina en apoyo del ritual curativo:

*"Sta. ana pario a sta maría, sta. maría a nro Sr Xº sta isabel a Sr. sant Ju" assi  
te pido i suplico sr. seas seruido de desarraigar de aquí este mal amē Jesus"  
(20).*

Cuando el oficiante es un sacerdote, puede emplear fórmulas extraídas directamente de la liturgia eclesiástica, como la antífona "*sub túum praesidium*" en honor de la Virgen María, que recitaba Dn. Dionisio de Aybar y Borja, en Madrid, en 1645, para curar hechizos (21) y dice así:

*"sub túum praesidium confúgimus sáncta Déi génitrix: nóstras deprecationes  
ne despicias in necesitátibus: sed a periculis cúntis libera nos semper, vírgo  
gloriósa et benedícta" (22).*

Con frecuencia, las fórmulas mágico-cuativas ofrecen una estructura dual en la que se exponen una serie de afirmaciones que se supone son incontrovertibles, referidas tanto a cuestiones religiosas, como a hechos naturales de comprobación inmediata, seguidas de la deducción lógica de todo ello: si lo que se afirma en principio es indudablemente cierto, con idéntica certeza se verificará la curación esperada. Cuando tratan temas religiosos responden, en general, a lo que Kheith Thomas define como encantamiento narrativo, en el que se describen supuestos episodios de la vida de Cristo o de los santos atribuyéndoles, como hemos visto, un poder sobrenatural (23). En este grupo se integra el que se usaba en Borox, en 1628, para curar el mal de ojo: "*Christo nacio, Christo murio, Christo resucitó: assi como esto es verdad se le quite a esta persona todo este mal. Christo vence, Christo reyna, Christo impera, assi como esto es verdad se le quite a esta persona todo este mal. Santa Ana pario a Virgo, Santa María a Jesuchristo, S<sup>ta</sup> Ysabel al Sr. S<sup>t</sup> Juan: assi como esto es verdad sea quitado todo este mal*" (24). Análogo carácter tiene el empleado en Madrid, en 1649, contra dolencias de estómago, que decía: "*Jesu xpo nazio en belen y murio en Jerusalem ansi como esto es verdad te libre de todo mal*" (25).

La temática del conjuro se refiere en otros casos a cuestiones intrascendentes, pero cuya verificación no ofrece dudas dada su propia evidencia. A este tipo pertenecen las fórmulas que acompañan a la acción de arrojar al agua de un río o torrentera determinados elementos (pan, huevos, sal) esperando que sean arrastrados por la corriente y deshechos en ella, estableciendo entonces el paralelismo entre la eliminación de aquellas sustancias y la anulación del maleficio causante de la enfermedad. Ejemplo de ello es la siguiente fórmula que empleaba en Madrid, en 1622, un curandero siciliano: "*Como estas aguas son corrientes y claras estos guebos se an de podrir y consumir assi se consume el echiço q. a echo... y se desaga asi como esta sal se desage en el agua y como este pan se an de comer los peçes asi se desaga el echiço...*" (26).

Algunas fórmulas se limitan al reconocimiento por parte del curandero, de su papel de simple intermediario entre el paciente y la potencia sanadora que emana de la divinidad, en expresiones del tipo: "*Yo te curo, Dios te sane*" (27), o a recabar la ayuda divina en apoyo del ritual, como la que se empleaba en Madrid, en 1622, para curar calenturas infantiles, que decía: "*Jesus poderoso y hijo de santa maria sana esta criatura tuya redimida con tu preciosa sangre de todo mal y dolor y enfermedad q. en su cuerpo y estomago esta...*" (28). Puede, incluso, quedar reducida a una imprecación dirigida al demonio, al que se supone responsable, en último término, de la enfermedad causada por maleficio, como la expresión "quemate diablo" con la que algún curandero acompañaba el acto de quemar los supuestos hechizos (29).

Con relativa frecuencia aparecen en la documentación fórmulas incompletas, característica que creemos se puede atribuir a los testigos que deponen ante el Santo Tribunal, bien porque no recuerden la totalidad de las expresiones que pretenden delatar, o quizás por considerar que determinadas frases o palabras serían demasiado problemáticas ante una institución de la categoría del Santo Oficio. Algunas de estas fórmulas carecen de sentido si se consideran de forma aislada, como: "*La vuelta q. Cristo dio*" (30); otras parecen formar parte de un conjuro más complejo del que desconocemos la continuación, como la que dice: "*quando mi Sr. Jesucristo por el mundo andaua a una pobre posada llegaua honbre manso y mujer braua*" (31), mientras que algunas pueden ser reconstruídas por analogía con otras similares, como "*Cristo murio, Cristo resucito*" (32), que, indudablemente, debe responder al tipo de encantamiento narrativo, ya citado y, en consecuencia, proseguirá afirmando que así como esto es verdad lo ha de ser también la curación que se pretende.

En definitiva, la fórmula oral cualquiera que sea la estructura que adopte, forma parte del ritual curativo como un elemento más y contribuye a garantizar la eficacia salutífera del mismo, con la fuerza siempre viva de la palabra.

## NOTAS

- 1) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83, 10. XVI
- 2) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82, 8. XI
- 3) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84, 1. V
- 4) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84, 1. V
- 5) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84, 9. XLVI
- 6) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83, 10. XVI III
- 7) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92, 22. LXXVII
- 8) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92, 8. XL
- 9) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92, 22. LXXVII
- 10) Vorágine, 1987. T. 2., 567-568
- 11) Vorágine, 1987, T. I, 335-336
- 12) Vorágine, 1987, T. 1, 167-170
- 13) Vorágine, 1987. T. 1, 383-388
- 14) Vorágine, 1987, T. I, 76-84
- 15) Christian, 1981, 21-22
- 16) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84, 1. V
- 17) Thomas, 1971, 179
- 18) Cabal, 1972, cit. por Mariño Ferro, 1985, T. 1, 42
- 19) Mariño Ferro, 1985, T. 1, 39
- 20) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88, 4. XXXII V
- 21) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82, 18. VII
- 22) Antifona "sub túm praesidium"
- 23) Thomas, 1971, 179
- 24) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92, 8. XL
- 25) AHN, Inq. Toledo, Leg. 92, 22. LXXVII
- 26) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83, 10. XVI III
- 27) AHN, Inq. Toledo, Leg. 84, 9. XLVI
- 28) AHN, Inq. Toledo, Leg. 83, 10. XVI

- 29) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82, 18. VII
- 30) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88, 4. XXXII
- 31) AHN, Inq. Toledo, Leg. 88, 4. XXXII II
- 32) AHN, Inq. Toledo, Leg. 82, 27. XIV

Cuadro número 55

## CURACIÓN DE ENFERMEDADES DE ORIGEN NATURAL. FORMULAS ORALES.

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacramen- tales, litúrgicos y parareli- giosos	Elementos narrativos	Elementos analógico compara- tivos	Elementos naturales	Expresio- nes imprecato- rias	Expres. desiderati- vas y/o impetrato- rias
1 Leg. 82.8. XI	De fuego.	Padre, Hijo y Espíritu Sto.	3 Cremos 1 Padre- nuestro 1 Ave- maría a S. Antón.					
2 Leg. 82.27. XIV	De mucha- chos.	Cristo.		Murió. Resucitó.				
3 Leg. 88.4. XXXII	N/C.	Cristo.		Vuelta que dió.				
4 Leg. 88.4. XXXII II	"Cuajos" de niños.	Jesucristo.		A una pobre posada llegaba hombre manso y mujer brava.				
5 Leg. 88.4. XXXII II	De los lomos.	Padre, Hijo y Espíritu Sto. Jesús. Dios.	Algunos padre- nuestros.					Te sane.
6 Leg. 89.15. LXXX	Dolores de brazos y piernas.	Dios Virgen Santísima.						

La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elementos sacramen. litúrgicos y parareligiosos	Elementos narrativos	Elementos analógicos	Elementos naturales	Expresiones imprecatorias	Expres. desiderativas y/o impetratorias
7 Leg. 89.15. LXXX	Mal de ijada.	Dios. Virgen (María).						
8 Leg. 89.15. LXXX	Mal de madre.	Dios. Virgen (María).						
9 Leg. 92.22. LXXVII	Dolores de cualquier parte del cuerpo.	Ánimas del Purgatorio.	3 Credos.					
10 Leg. 84.9. XLVI	N/C.	Dios.						Yo te curo, Dios te sane.
11 Leg. 92.22. LXXVII	Embargos (indigestiones)	Padre. Hijo. Espíritu Sto.		XPO nació en Belén y murió en Jerusalén así como esto es verdad...				Te libre y te defienda de todo mal
12 Leg. 83.10. XVI	Calenturas de niños.	Jesús. Sta. María. Sagrada Encarnación.	1 Ave-maria. 1 Padre-nuestro.					sana esta criatura de todo mal y dolor y enfermedad que en su cuerpo está.



La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elementos sacramen. litúrgicos y parareligiosos	Elementos narrativos	Elementos analógicos	Elementos naturales	Expresiones imprecatorias	Expres. desiderativas y/o impetratorias
13 Leg. 83.10. XVI	Mal de corazón.	Creador.						Acuérdete Criador de tu criatura.
14 Leg. 83.10. XVI	Mal de madre.	Jesús. Sta. M <sup>a</sup> . Sagrada Encarnación.	1 Avemaría. 1 Padre-nuestro.					Sana esta criatura de todo mal y dolor y enfermedad q. en su cuerpo está.

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacramen- tales, li- túrgicos y parareli- giosos	Elem. narrativos	Elem. analógico- comparati- vos	Elem. naturales	Expres. impreca- torias	Expres. desidera- tivas y/o impetra- torios
15 Leg. 84.1. V.	Niños enfermos.	Virgen M <sup>a</sup> . Dios Padre. Dios Hijo. Cristo. Verbo. Ángel.			Fuente de gracia fina. Caudal de virtud, de verdad, de fundamen- to. Raíz de virginidad. Ave que volarás hasta el trono de Dios. Espléndida luz de la cándida flor sin espina. Disculpa del daño de Eva. Medio y bien de los hombres.			Me libres de la cueva donde está Satanás. Me libres del dragón.

La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacramen- tales	Elem. narrativos	Elem. analógicos	Elem. naturales	Expres. imprecato- rias	Expres. desidera- tivas y/o impetrato- rias
16 Leg. 88.4. XXXII V	Del monte, rosa o isípula.	Dios. Jesucristo. Sta. M <sup>a</sup> . Sta. Ana. Sta. Isabel Sr. S. Juan				Agua. Viento. Raíz. Mar honda donde no canta gallo ni gallina.	Esta rosa maldigo, maldígala Jesucristo y Sta. María. Rosa vejigosa Dios te abata y te cohonda. Dios te abata y te eche a mal. Rosa maldita. Rosa malvada.	Seas ser- vido de desarrai- gar de aquí este mal.

Cuadro nº 56

CURACIÓN DE ENFERMEDADES DE CAUSACIÓN MÍSTICA (HECHIZOS). FÓRMULAS ORALES.

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacram. litúrgicos y pararelig.	Elementos narrativos	Elem. Analógic.	Elem. naturales	Expres. imprecatorias	Expre. desiderativas
1 Leg. 92.8. XL	Aojos.	Cristo. Sta. María. Sta. Ana. Sta. Isabel	1 Padre-nuestro. 1 Credo.	Cristo nació. Cristo murió. Crist. resucitó. Cristo vence. Cristo reina. Cristo impera. Sta. Ana parió a Virgo, Sta. M <sup>a</sup> a Jesucristo, Sta. Isabel a Sr. S. Juan, así como esto es verdad sea quitado todo este mal.				
2 Leg. 83.10. XVI III	Hechizos.	Espíritus divinos alaban al señor.	Agua bendita.	Como estas aguas son corrientes y claras... así se consuma el hechizo... Así como esta sal se deshace en el agua... así se deshaga el hechizo... Así como este corazón ha de ir por esta agua corriente... así se acaben los hechizos...				Si hay algún espíritu malo salga de esta casa.

La práctica de la hechicería: Rituales de sanación

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacramentales	Elementos narrativos	Elem. analógic.	Element. naturales	Expres. imprecatorias	Expresiones desiderativas
3 Leg. 92.22. LXXVII	Hechizos. Dolores de cabeza.	Stma. Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Sto. S. Silvestre S. Águeda La Magdalena Sta. Ana y otros santos.		Así como este hechizo está deshecho, se deshagan los males que Marcos López tiene. Así como esto va corriendo por el agua abajo, así vayan mis males fuera. Jesucristo nació en Belén y murió en Jerusalén, así como esto es verdad...				Te libre y te defiendan de todo mal.
4 Leg. 84.9. XLVI	Hechizos	Dios Stma. Trinidad Virgen de la Soledad		Como estas yerbas, vuelan, vuele Luisa.		Estrella Huevo Clavo		Espero... que ha de estar muy presto bueno. Yo te curo, Dios te sane. Sane mi marido y entre Luisa.

Curandero	Enferm.	Figuras religiosas	Elem. sacramen- tales, litúrgicos y pararelig.	Elem. narrativos	Elem. analógicos	Elem. naturales	Expres. imprecato- rias	Expres. desidera- tivas
5 Leg. 82.18. VII	Dolores y ligamiento por hechizos.						"Quémate diablo".	
6 Leg. 82.18. VII	Mal repen- tino por hechizos.		Antífona "Sub tum presidium".					

## CONCLUSIÓN

El estudio de los rituales de adivinación y curanderismo en Castilla en la primera mitad del siglo XVII, a través de los expedientes de Inquisición, nos permite contemplar dos importantes aspectos que caracterizan este ámbito espacio-temporal.

En primer lugar, el enorme peso que la institución inquisitorial representa en la vida del país. Hemos visto a lo largo de este trabajo el control que sobre las mentalidades ejercía el Santo Oficio, en su función de guardián de la más estricta ortodoxia religiosa. Las confesiones de los acusados por delitos de hechicería y las declaraciones de los testigos que deponen en cada una de las causas, dejan al descubierto, muchas veces la divergencia entre la mentalidad popular y la doctrina oficial de la Iglesia, que representaban los miembros del Tribunal. Y es esto, precisamente, lo que convierte la documentación inquisitorial en una inmensa reserva de datos susceptibles de ser aprovechados en la investigación etnohistórica. Porque a pesar de que con demasiada frecuencia aparecen incompletos, en otras ocasiones, hasta los sucesos más nimios de discurrir cotidiano afloran en testificaciones detalladamente recogidas. De tal manera que es posible analizar, tomando como base los expedientes del Santo Tribunal, no sólo las ideas y creencias de la época, sino también las circunstancias que rodean el desarrollo ordinario de la vida, desde las costumbres alimentarias hasta las relaciones sociales en pueblos y ciudades.

Los documentos del Santo Oficio han sido exhaustivamente estudiados desde una perspectiva político-religiosa, jurídica y administrativa, pero creemos que encierran también una enorme riqueza si se analizan con un enfoque antropológico y, más concretamente, etnohistórico.

Esto nos lleva a considerar el segundo de los aspectos que señalábamos al principio. En la documentación que hemos utilizado para esta trabajo, la magia aparece como algo vivo, real y cercano a la población.

Nuestro análisis se ha centrado exclusivamente en las variables de adivinación

y curanderismo dentro del amplio abanico de rituales mágicos que es posible tratar. Pero el registro de poderes de los hechiceros castellanos abarca otros muchos aspectos de la actividad mágica. Abundan los hechizos amatorios, al lado de los que pretenden conseguir fortuna, librarse de la Justicia, ganar en el juego o salir indemne de los peores peligros. La lectura de los expedientes inquisitoriales nos pone en presencia de un mundo en el que la recurrencia a la magia parece una actividad constante y generalizada. Como hemos visto a lo largo de este estudio, era frecuente que en los conventos se hicieran sortilegios para conocer el futuro de las monjas. Las muchachas jóvenes la usaban para atraer a sus amigos y tratar de conocer anticipadamente en qué circunstancias había de desarrollarse su vida. Las mujeres casadas solicitaban hechizos para hacer más tratables a sus maridos, recuperar a sus amantes, o conseguir beneficios económicos. Los hombres la emplean para encontrar tesoros o para alcanzar el amor de la mujer que desean. Todos, sin distinción acuden al curandero cuando se encuentran enfermos, y no faltan mujeres empeñadas en dañar a su vecinos por medio del maleficio. Son rasgos que nos indican que en la sociedad castellana del siglo XVII, reflejada en los documentos de Inquisición, existía una estrecha relación entre la esfera de lo real/material y la de lo mágico/ultraterrenal. Sorprende el alto grado de desarrollo que presenta esta última, especialmente si tenemos en cuenta que se trata de una sociedad compleja en la que la religión oficial ejerce una presión muy fuerte sobre la población.

La actividad mágica en la Castilla de la época, no se circunscribe a un determinado grupo social, ni su ejercicio es patrimonio de gentes ignorantes o marginadas. Si tomamos como referencia las variables de adivinación curanderismo que hemos estudiado, podemos comprobar que cualquiera de los estamentos sociales de la España del Siglo de Oro (nobleza, clero, burguesía, etc.) aparece implicado en esas actividades bien sea en calidad de sujeto agente (hechicero), o como cliente del mago.

La mujer es la protagonista indiscutible de la realidad mágica castellana, en cualquiera de los campos que la consideremos (oficiante/cliente). Los rasgos de la actividad mágica adquieren en ella matices especiales y, aunque no podemos



establecer una dicotomía determinante entre magia masculina y femenina, sí es posible hablar de diferentes modos de acción en uno y otro caso. El hombre es más "intelectual" (astrología) y pragmático (búsqueda de tesoros), mientras que en la mujer la magia presenta una doble vertiente. Enfocada por una parte hacia la resolución de los problemas de la comunidad (amorosos, económicos, pequeñas incidencias de la vida cotidiana), aparece también como activadora del maleficio y, en este sentido, es ella la que detenta casi en exclusiva el papel de bruja.

En contraposición a lo que sucede en otras culturas, y particularmente entre algunos pueblos considerados "primitivos", no existía en la región castellana a principios del siglo XVII una casta especial de adivinos y curanderos. La mayoría de ellos practicaba a la vez rituales mágicos de diferente carácter: magia amatoria, adivinación, curanderismo, hechizos de finalidad económica, etc., lo que implica la ausencia de cualquier tipo de especialización.

Papel destacado desempeña la magia oral en el desarrollo de los distintos rituales. En los de adivinación y curanderismo rara vez falta la palabra en alguna de sus formas (invocación, oración, conjuro), porque en ella descansa una gran parte de su eficacia y goza de la confianza de oficiantes y clientela.

El análisis pormenorizado de las fuentes documentales permite constatar la existencia en este espacio geográfico y temporal de dos niveles culturales que se interfieren con frecuencia. Junto a la cultura oficial de la época, contrarreformista y barroca, aflora otra corriente cultural que discurre soterradamente. Ésta última tiene carácter popular, es mucho más antigua y sus rasgos se aprecian en los rituales mágicos que el Tribunal del Santo Oficio condena como acciones supersticiosas. Lo que nos lleva a concluir, en definitiva, que la magia no puede ser considerada como un elemento exclusivo de las llamadas sociedades "primitivas". Por el contrario, el estudio etnohistórico de los procesos por hechicería del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo revela que su implantación puede ser muy fuerte todavía en sociedades científicas como era la castellana de la primera mitad del siglo XVII.

## FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Histórico Nacional. Sección de Inquisición de Toledo.

Legajo	Expediente	Año	Procesado
82	1	1648-49	Dña. María de Acevedo
82	3	1624	Dña. Juana de Aguilera y Lezcano
82	6	1625	Isabel de Alicante
82	8	1649-50	Mariana Alvarez
82	12	1625	Dña. Ángela
82	18	1645-46	D. Dionisio de Aybar y Borja
82	22	1631	La Barrera
82	23	1625	Ana o María López y Feo
82	26	1637-38	Isabel Bautista
82	27	1641	Isabel Bautista
83	4	1625-26	María Brava
83	10	1622-23	Josepa de Carrança
83	11	1619-20	Dña. María Carrillo
83	13	1631-32	María Castellanos
84	1	1644-45	María de Castro
84	3	1626-27	Dña. Isabel Cervellon
84	4	1636-37	Juan de la Comba
84	5	1624-25	Isabel Cortes
84	6	1636	Juan Criado el Viejo
84	7	1637	Ana de la Cruz
84	8	1643-44	Ana de la Cruz
84	9	1648-49	Isabel de la Cruz
84	11	1631	María de la Cruz
85	1	1650	Dña. María de Chaves
85	2	1630-33	D. Cristóbal Chirinos Manrique
85	3	1625	Ana Díaz
85	13	1640	María de Espolea, alias Pastora
86	6	1624	Dña. Mariana Ferrer
86	7	1625	Dña. Mariana Ferrer
86	8	1648	Fr. Valeriano Figueredo
86	9	1644-45	Dña. Lorenza de Figueroa o Valtanas
86	11	1649-50	María Francisca
86	15	1629	Ana García
86	16	1629	Ana García y María de Escobar
86	17	1648	Ana M <sup>a</sup> García, alias la Lobera

Legajo	Expediente	Año	Procesado
86	19	1605	Bartolomé García
86	22	1625	Isabel García
86	24	1620	Juan García Fernández
87	4	1633-34	Dña. Juana Garzon
87	5	1616	Gerónima (hospitalera)
87	6	1623-24	Mª Jerónima de Gaona
87	13	1645-47	María González
87	16	1649	Francisca González
87	17	1648	Mariana González
87	18	1649-50	Mateo González
88	1	1632	Dn. Agustín Verdugo y Dña. María Haro y Velasco
88	2	1625	Ana Hernández Naranja
88	3	1625	Francisco Hernández
88	4	1617	Isabel Hernández
88	15	1638	Ana Jiménez
88	17	1630-32	El Doctor Diego Jiménez Ortiz
89	2	1628-30	Juan Bautista Laporta
89	6	1635-36	Ana López Triviño
89	12	1625	Isabel López
89	15	1636-50	María López
89	16	1638	Eugenia Morena
89	18	1604-09	Lorenza Luna
90	5	1618	María Magdalena
90	8	1644-46	Mª de Manzanares
90	9	1623	María y Magdalena (jitanas)
90	12	1625-26	María Marta
91	4	1611-12	D. Diego Alfonso de Medrano
91	5	1627	Dña. Ana Mendoza y Lara, alias Mª de la Concepción.
91	10	1643-44	Dña. Ana de Abalos y Miranda
92	1	1632	Fr. Francisco Montes de Gayangos
92	4	1620-23	Ana de Mora
92	6	1632	Sebastiana de Mora
92	7	1618	Mariana de Morales
92	8	1628-29	Catalina Morena
92	11	1633	Juan de Najara
92	12	1602	Ana Fea
92	15	1625	Luisa Núñez, mulata
92	18	1610-11	María de Ocaña

Legajo	Expediente	Año	Procesado
92	21	1627	Dña. Alfonsa Ortiz
92	22	1649-50	Isabel Ortiz
93	12	1620-22	D. Juan Piquer
93	13	1624	Valentina Polonia
93	14	1647	Dña. Juana Ponce de león
93	15	1631-32	Inés del Pozo
93	16	1630-32	Juana de Prado
94	2	1604-22	El Dr. Juan Ramírez
94	8	1639	Ángela Rodríguez
94	10	1636-37	Cristóbal Rodríguez
94	11	1645	Francisca Rodríguez
94	12	1618	Inés Rodríguez
95	12	1625	Beatriz Sánchez
95	14	1645	Francisco Sánchez de Guzmán y María Rodríguez
95	17	1646-47	Dña. Isabel Sánchez de Olleta
96	4	1600	Dn. Antonio Sandoval
96	9	1633	Dña. Francisca Silva
96	10	1649	D. Antonio Siscara
97	2	1645	Flora Valentín
97	3	1624	María de Vargas, álias Antonia Godoy
97	4	1631-32	Dña. María Vargas
98	13	1632	Isabel López la Tendera

## **BIBLIOGRAFÍA**

**Abellán, José Luis**

1979 Historia crítica del pensamiento español. Tomo III. Madrid.

**Alcina Franch, José**

1957 Los dioses del panteón zapoteco.

1974 Historia como Antropología. Ethnica nº 7. Barcelona.

1988 Historia, Antropología, Etnohistoria. Institución Libre de Enseñanza. Madrid.

**Anes, Gonzalo**

1970 Las crisis agrarias en la España moderna. Ediciones Taurus. Madrid.

**Barreiro Fernández, Xosé Ramón**

1976 Los gallegos. Ediciones Istmo. Colección Fundamentos. Madrid.

**Belmont, Nicole**

1973 Mythes et croyances dans l'ancienne France. Flammarion. París.

**Bloch, Raymond**

1985 La adivinación en la Antigüedad. Breviarios F.C.E. México.

**Bozal, Valeriano**

1973 Historia del Arte en España. Ediciones Istmo. Madrid.

**Braudel, F.**

1971 Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social. Editorial Tecnos. Madrid.

Cardini, Franco

- 1982 Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval. Editorial Península. Barcelona.

Caro Baroja, Julio

- 1968 Vidas mágicas e Inquisición. Madrid.  
1973 Las brujas y su mundo. Alianza Editorial. Madrid.  
1974 Algunos mitos españoles. Ediciones del Centro. Madrid.

Cirlot, Juan-Eduardo

- 1985 Diccionario de símbolos. Nueva Colección Labor. Editorial Labor. Barcelona.

Cohn, Norman

- 1980 Los demonios familiares de Europa. Alianza Editorial. Madrid.

Cuevas Torressano, M<sup>a</sup> Luz de las

- 1980 Inquisición y hechicería. Los procesos inquisitoriales de hechicería en el Tribunal de Toledo durante la primera mitad del siglo XVII. Anales Toledanos. XIII. Toledo.

Christian, Jr William A.

- 1981 Local Religion in sixteenth-century Spain. Princeton University Press.

Chordá, F. y otros

- 1987 Diccionario de términos históricos y afines. Ediciones Istmo. Madrid.

Dedieu, Jean Pierre

- 1989 L'administration de la foi. Bibliothèque de la Casa de Velázquez. Madrid.

Defourneaux, Marcelline

- 1983 La vida cotidiana en la España del siglo de Oro. Editorial Argos Vergara. Barcelona.

Deleito y Piñuela, J.

- 1989 La mala vida en la España de Felipe IV. Alianza Editorial. Madrid.

Diccionario Enciclopédico Abreviado. Espasa-Calpe. T.V.

Domínguez Ortiz, Antonio

- 1973 Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen. Editorial Istmo. Madrid.
- 1974 Desde Carlos V a la Paz de los Pirineos. 1517-1660. Grijalbo S.A. Madrid.
- 1981a Historia de España Alfaguara. T.III. Alianza Editorial. Madrid.
- 1981b Esplendor y decadencia. Historia de España 7. Historia 16, Extra XIX. Madrid.

Elliott, J.H.

- 1984 La España Imperial. Editorial Vicens Vives. Barcelona.
- 1990 El Conde-Duque de Olivares. Editorial Crítica. Barcelona.

Evans-Pritchard, E.E.

- 1976 Brujería, magia y oráculos entre los azande. Editorial Anagrama. Barcelona.

Font Quer, Pio

- 1982 Plantas medicinales. El dioscórides renovado. Editorial Labor S.A. Barcelona.

García Ballester, L.

1984 Los moriscos y la medicina. Editorial Labor. Barcelona.

García de Valdeavellano, Luis

1977 Curso de Historia de las Instituciones españolas. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid.

Ginzburg, Carlo

1981 El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Muchnik Editores. Barcelona.

Greenleaf, Richard

s/f The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian. Simposium Etnohistórico de España y las antiguas dependencias españolas.

Guerra, Manuel

1986 Simbología románica. Fundación Universitaria Española. Madrid.

Henningsen, Gustav

1982 El mayor proceso de la historia. Historia 16, nº 80. Madrid.

Hobsbawm, E.J.

1972 El siglo XVII en el desarrollo del capitalismo, en "En torno a los orígenes de la revolución industrial", Argentina. Buenos Aires.

Hunter, David E. y Whitten, Phillip

1981 Enciclopedia de Antropología. Ediciones Bellaterra. Barcelona.

Jiménez, Alfredo

1972 El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana. Revista Española de Antropología América.



Juliá, J.S.J.

1965 Vocabulario de Ciencias Naturales. Editorial Jover S.A. Barcelona.

Kamen, Henry

1973 La inquisición española. Alianza Editorial. Madrid.

Launert, Edmund

1982 Guía de las plantas medicinales y comestibles de España y de Europa.  
Ediciones Omega S.A. Barcelona.

Le Flem, Jean- Paul

1984 La frustración de un Imerio (1474-1714). Historia de España dirigida por  
Tuñón de Lara, Manuel. Editorial Labor. Barcelona.

Le Scouézec, Gwen

1973 Diccionario de las artes adivinatorias. Editorial Roca S.A. Barcelona.

Lévi-Strauss, C.

1964 El pensamiento salvaje. F.C.E. México.

Liber usualis

1939 (Liber usualis missae et officiis pro dominicus et festis cum cantu  
gregoriano). Preparado por los monjes de Solesmes. Editorial Desclée.  
Tournai-París- Roma.

Lisón Tolosona, Carmelo

1971 Antropología social en España. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

1979 Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural  
de Galicia 2. Akal Editor. Madrid.

1980 La "sabia" gallega. La antropología médica en España. Editorial  
Anagrama. Barcelona.

Lowie, Robert H.

1976 Religiones primitivas. Alianza Universidad. Madrid.

Macfarlane, Alan

1970 Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, Routledge and Kegan Paul.

Mair, Lucy

1973 Introducción a la antropología social. Alianza Universidad. Madrid.

Malinowski, Bronislaw

1994 Magia, ciencia, religión. Editorial Ariel. Barcelona.

Maravall, J.A.

1980 La Cultura del Barroco. Editorial Ariel. Barcelona.

Mariño Ferro, Xosé Ramón

1984 Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal. Edicions Xerais de Galicia. Vigo.

1985 La medicina popular interpretada. T.I. Edicions Xerais de Galicia. Santiago de Compostela.

1986 La medicina popular interpretada. T.II. Edicions Xerais de Galicia.

Martín González, Juan José

1974 Historia del Arte. Editorial Gredos. Madrid.

Martirologio Romano. Madrid, en la Imprenta Real, 1971.

Mauss, Marcell

1991 Sociología y antropología. Editorial Tecnos. Madrid.

Miguel, Jesús M. de

- 1980 Introducción al campo de la Antropología médica. La Antropología médica en España. Editorial Anagrama. Barcelona.

Moliner, María

- 1983 Diccionario de uso del español. Editorial Gredos. Madrid.

Morales y Marín, J.L.

- 1984 Diccionario de Iconografía y Simbología. Taurus Ediciones. Madrid.

Nadal, Jordi

- 1973 La población española. Siglos XVI a XX. Barcelona.

Palou, J.

- 1957 La sorcellerie. P.U.F. París.

Pérez-Rioja, J.A.

- 1984 Diccionario de Simbolos y mitos. Editorial Tecnos. Madrid.

Pinies, Jean-Pierre

- 1983 Figures de la sorcellerie languedocienne. París.

Rubio Hernández, Rogelio

- 1991 Antropología: Religión, mito y ritual. Cuadernos de la UNED. Valladolid.

Sánchez Ortega, M<sup>a</sup> Elena

- 1987 Superstición y religión. Historia 16, nº 136.

Seguin, Carlos Alberto

- 1982 La enfermedad, el enfermo y el médico. Ediciones Pirámide S.A. Madrid.

Suárez, Luis

1969 Diccionario de Historia de España. T.III.

Thomas, Kheith

1971 Religión and declive of magic. Weidenfeld and Nicolson. London.

Tomás y Valiente, Francisco

1976 El proceso penal. Historia 16. Extra I. La Inquisición. Madrid.

Vicens Vives, J.

1969 Historia económica de España. Barcelona.

Vilá Valentí, J.

1978 La Península Ibérica. Editorial Ariel. Barcelona.

Vilar, Pierre

1974 Historia de España. Librairie espagnole. París.

Vorágine, Jacobo de la

1987 La Leyenda Dorada. Alianza Forma. Madrid.

Vovelle, Michel

1974 Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Editions Gallimard/Julliard.